

IDENTIDADES DE GENERO

# FEMINIDAD Y MASCULINIDAD



LECTURA  
**3**

Programa Interdisciplinario de Estudios de Género  
Universidad Centroamericana (UCA)



**IDENTIDADES DE GENERO**

# **FEMINIDAD Y MASCULINIDAD**



**LECTURA  
3**

**Programa Interdisciplinario de Estudios de Género  
Universidad Centroamericana (UCA)**





302.42

P-964

Programa Interdisciplinario de Estudios de Género

Identidades de Género: Feminidad y masculinidad/Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.--  
Managua:UCA, 1994. 104 p. -- (Colección Alternativa. Serie Género ; no. 3)

1. MUJERES-CONDICIONES SOCIALES.  
2. FEMINISMO. 3. MUJERES-CUESTIONES SOCIALES Y MORALES. I. t.

Selección de Lecturas y Nota Introductoria:

Amalia Chamorro

Nelly Miranda

Gilma Tinoco

Edición limitada para uso de Educación Superior.

La edición de este libro fue posible gracias al apoyo financiero de la Autoridad Noruega para el Desarrollo (NORAD) al Programa Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad Centroamericana.

Impreso en Imprenta UCA,  
Managua, octubre, 1994



## PRESENTACION

El Área de Estudios de Género de la Carrera de Sociología de la Universidad Centroamericana (UCA), se complace en presentar al público lector el tercer fascículo de la selección de lecturas sobre género.

En esta ocasión, se ofrecen un conjunto de textos que abordan, desde diversas perspectivas, el tema de los rasgos de la naturaleza y de los procesos de construcción de las identidades de género, femenina y masculina. El análisis se acompaña de una selección de artículos que detallan pormenorizadamente las teorías sociopsicológicas, que brindan una explicación sobre la conformación de los orígenes y manifestaciones de estas identidades.

"La Identidad de Género" e "Identidad y Subjetividad Femenina", escritos de la Dra. Marcela Lagarde, "Acción e Ideología", por el Dr. Ignacio Martín Baró y "La Subversión del Amor" del Dr. Orlando Núñez Soto, proporcionan una visión multidisciplinar -desde la antropología, la psicología y la sociología- del proceso socio-histórico de construcción de las identidades femeninas y masculinas.

En sus artículos, la Dra. Lagarde nos muestra de qué manera se han conformado en el sistema patriarcal las identidades masculinas y femeninas. Analiza también los conflictos que de ellas se derivan.

Un eje central de la condición de género es la sexualidad. A través de patrones socialmente adquiridos, las mujeres tienen una identidad escindida entre la maternidad y el erotismo; entre el ser para los otros y la incapacidad de ser por sí mismas; entre la omnipresencia social y la impotencia individual. Los hombres en función de la interpretación social de sus atributos sexuales, tienen una identidad autoafirmada desde que nacen por su condición masculina. El mundo y sus fenómenos aparecen subjetivamente como creaciones masculinas. El androcentrismo conduce a la percepción de los hombres como seres esencialmente eróticos en el marco de una "cultura genitalizada".

"Acción e ideología" del Dr. Martín Baró es un texto que incursiona en la importancia de los procesos de socialización, primaria y secundaria para el desarrollo de las personas como individuos y miembros de un colectivo social. Muestra la trascendencia del lenguaje y de la moral en los procesos de socialización y de

interiorización de las normas que guían las conductas humanas. Finalmente, el autor analiza cómo surge la identidad sexual, que al ser un producto sociocultural, engendra una "mitología social" acerca de las diferencias sexuales para justificar la subordinación de la mujer al hombre.

El Dr. en sociología, Orlando Núñez, en "La subversión del amor", enfoca el proceso de enajenación de la pareja en la cultura patriarcal. El machismo nace y se desarrolla en la familia, *"especie de Estado en miniatura donde el amor es apenas un medio efímero para conseguir el verdadero fin: la reproducción material e ideológica del sistema..."*

La separación del placer y del amor en el macho lo lleva a escindir su vida entre la madre y la puta. Para la primera reserva el amor prostituido, para la segunda el placer. La mujer, será amada como virgen, esposa o madre, pero el machismo le negará la plenitud de la gratificación.

En esta relación del amo y del esclavo ambas partes están involucradas. La subversión del amor debe llevar a tomar conciencia de esta situación y a unificar nuevamente el binomio amor-gratificación. Núñez Soto analiza cómo se sitúan los movimientos feministas frente a las contradicciones del sistema patriarcal, y de qué manera la Revolución Sandinista trató de luchar contra ellas.

Los escritos "Perspectivas de la vida cotidiana" de Janet Saltzman Chafetz y "Teorizando sobre el patriarcado", revisan las principales corrientes teóricas que desde la sociología, la antropología y la psicología, se aplican en los estudios de género.

Estos artículos ofrecen un panorama exhaustivo de las teorías interaccionistas-simbólicas (Mead, Blumer Kuhn y las variantes contemporáneas); la perspectiva clasificatoria de origen funcionalista; el análisis dramático (Erving Goffman); la etnometodología; y las teorías sobre la socialización.

En el texto "Teorizando sobre el Patriarcado" se presta especial atención a las teorías que explican cómo se articula la subjetividad de género. La teoría psicoanalítica neofreudiana, con su énfasis en los procesos que se gestan a nivel del inconsciente, y el análisis de razonamiento, basado en el poder como oposición en la diferencia, son los pivotes de este tipo de estudios. La evolución histórica de los conceptos de feminidad y masculinidad constituyen una parte sustantiva de este artículo de mucha actualidad.





# Identidad y Subjetividad femenina\*

*Dra. Marcela Lagarde*



\*Memoria del curso impartido por: Dra. Marcela Lagarde.  
Managua, Nicaragua, 1992





## I. Conceptos Generales

Nuestra cultura ha organizado de manera muy esquemática las identidades. En este mundo, que es un sistema de especializaciones para poder vivir, unos son especializados hombres y otras mujeres. No se nace hombre o mujer con todo lo que ello significa en nuestra cultura. Más allá de la biológica, somos seres contruidos, históricos, no naturales.

En tanto consideramos que las mujeres somos efecto de la naturaleza y no de la cultura, los elementos comunes de identidad cuentan en la conformación de nuestra subjetividad, ni facilita que nos reconozcamos las unas en las otras.

### 1. La identidad

Existe cierta tendencia a usar como sinónimos los términos subjetividad e identidad. Desde un punto de vista antropológico, la identidad no es sólo subjetiva, sino que abarca todos los componentes que conforman a la persona. La frase: ¿Quién soy? hace una pregunta directa en torno a la identidad, pues el SER es el contenido central de la identidad, y la respuesta YO SOY —cuando la pregunta surge del sujeto mismo— incluye las percepciones que éste tiene de sí mismo.

Pero este ¿Quién soy? o ¿Quiénes somos nosotras? también pueden responder a los otros, cuando los otros son interlocutores de nuestra identidad. Es así que según una se responda a sí misma o responda a los otros, la respuesta puede variar y las preguntas: ¿Quién sos? o ¿Quiénes son ustedes? tienen respuestas múltiples, no porque tengamos identidades múltiples, sino porque la identidad está contruida por distintos elementos que le dan contenido y expresión.

### ¿Qué es y cómo se conforma la identidad?

Hay múltiples factores determinantes —no aleatorios— que conforman la identidad: El primero y más importante es el género —y en nuestra cultura está contenido en el nombre que nos designa—. El género es uno de los elementos simbólicos de identidad que expresan la identidad de género. Otros elementos de identidad son: clase, nacionalidad, edad, etnia, religión, ideología, adscripción a un partido, etc.

Un aspecto esencial de la identidad es el cambio. Cambiamos en nuestra identidad conforme vamos viendo porque es un proceso o un conjunto de procesos

y no algo estático. Los cambios ocurren en años y generalmente conciernen a aspectos formales de la identidad más que a aspectos esenciales de la misma. Por otra parte, hay aspectos de la identidad que no cambian o cambian muy poco y por lo cual podemos considerarlos casi fósiles; son los aspectos primarios de la identidad, los más arcaicos en la formación de las personas.

La identidad se define a partir de elementos que singularizan a los individuos y los hacen específicos, distintos, o, por el contrario que los hacen semejantes a otros. Por ejemplo, a partir de una habilidad para tocar el violín, una persona tiene una identidad de artista del violín, que es única en su grupo, pero que también le hace participar de la identidad del grupo de lo que tocan el violín.

La identidad también puede estar conformada por otros aspectos particulares; por ejemplo marcas corporales u otras características diferenciales: el color blanco de la piel en un pueblo de morenos puede constituirse en un elemento central de identidad para una persona. En efecto, desde el género, la clase o la religión, hasta un simple elemento corporal como el color del pelo, la piel, un simple lunar o una condición de salud, como sería en el caso de una malformación física, pueden ser elementos que organizan la identidad de las personas. Todo lo que identifica a los individuos constituye elementos de su identidad.

### ¿Cómo se organiza la identidad?

La identidad se organiza a través de una metodología sociocultural histórica. Esto quiere decir que las identidades no se crean espontáneamente sino que son contruidas y por lo tanto producto de las sociedades y las culturas concretas que conforman a los sujetos que las reproducen. Históricamente las sociedades han contruido y construyen a los sujetos que necesitan para reproducir esa sociedad. Ha habido sociedades que han contruido aristócratas, y en esas sociedades no se contruían sujetos para el trabajo porque el trabajo no es elemento constitutivo de la identidad del aristócrata.

La mayor parte de las sociedades existentes construyen sujetos para el trabajo. Estas sociedades han contruido a la mayor parte de los seres que han pasado por la tierra como seres del trabajo; más o menos los que estamos vivos en la actualidad: seis mil millones de entes que tienen el trabajo como núcleo de su identidad.



La identidad se organiza a través de una metodología histórica que se efectúa mediante un sistema de clasificación propia a cada sociedad y cultura. Las identidades son producto de un sistema de clasificación de los seres humanos y en ese sentido todos los seres humanos somos afirmación y negación. Nos afirmamos como unos, pero entonces no somos los otros. Al ser, afirmamos una identidad y negamos otra u otras: Si soy mujer no soy hombre.

Otro elemento de organización de la identidad es el principio de semejanza y diversidad. Somos semejantes y somos diferentes. Ser semejantes a alguien, implica un proceso de reconocimientos en los otros. Ser diferentes a los otros significa un proceso de desconocimiento. Todas las identidades se viven como un proceso de reconocimiento y desconocimiento. Por eso decimos: yo me identifico con...; yo no me identifico con... Y estos fenómenos de reconocernos o desconocernos en los otros, pasan a veces por cosas muy puntuales o muy esenciales. Este fenómeno de reconocerse y desconocerse constituyen el principio de las identidades.

En un mundo de clasificaciones ser algo significa no ser lo otro. Y en realidad tenemos una organización muy esquemática de las identidades, por ello es que podemos ser muy pocas cosas, estamos determinados históricamente para ser de ciertas maneras y no de otras; para tener durante la vida ciertas opciones y no otras. Y mientras más autoritarias es una sociedad, más entes incluye en la clasificación como seres excluidos.

De esta manera, en este sistema de especializaciones para vivir, unas somos especializadas mujeres y otros son especializados hombres. Las identidades masculina y femeninas no son fenómenos naturales. Hombres y mujeres son hechos contruidos, nosotras somos seres contruidas como mujeres y en ese sentido somos históricas y no naturales.

La mayor parte de los sistemas de clasificación existentes en el mundo todavía se organizan a partir de características corporales. Y una clasificación muy obvia es ésta: Hombres y mujeres. El género se construye a partir del sexo, de los que cada cultura reconoce como sexual; es decir, de las características que en cada cultura son reconocidas como sexuales y a las cuales se asigna un valor.

Algunas culturas sólo miran la diferencia y la semejanza genital y sobre eso se construyen los géneros. En otras se incluyen como características sexuales la estatura, la pilosidad del cuerpo, el peso, el tono de la voz, la talla, etc. Hay tratados de biología que incorporan la fuerza; otros incluyen actividades tales como: barrer, limpiar, lavar, cuidar a los niños, etc. O sea se consideran atributos

biológicos o naturales una gama enorme de cualidades que son culturales.

El número de características definidas como sexuales varía mucho de una cultura a otra, pero esa clasificación genérica abarca a todas las sociedades conocidas. El impacto de la diferencia genital parece ser tan fuerte que ninguna de las sociedades de las que tenemos restos históricos ha dejado de clasificar a sus miembros a partir de ella. El dimorfismo sexual es muy fuerte culturalmente y ha dado lugar a que todas las sociedades conocidas hayan clasificado, asignado valores, actividades, funciones, etc, a partir de esta diferencia sexual.

### Otras dimensiones de la identidad

Este sistema de clasificación corporal también utiliza otras características de los sujetos. Hay sociedades que organizan las identidades en función del color de la piel y esta clasificación ha estado presente en todos los sistemas racistas. A partir de la piel no sólo se singulariza a los individuos, sino que también se define si son esclavos o libres, con todo lo que esto implica. Y la definición de esclavo es SER sujeto que trabaja sin límites, sujeto que hace sin límites bajo el dominio de otro.

Así como la obesidad y la delgadez también han sido categorías clasificadoras, también lo es la minusvalía; la cual está pasando de ser una categoría desvalorizada a una aunque no excluya, que no impida, que incluya a: funciones, espacios, horarios, modos de vida; formas de pensar y formas de sentir, lenguajes y poderes.

La minusvalía, que hoy es una categoría social, la de los seres minusválidos; es una construcción clasificatoria mundial de aquellos que tienen un impedimento físico (ciegos, sordos, etc). Y en este momento histórico, en algunos países está dejando de ser un elemento de descalificación, para ser un elemento contingente que no sea un obstáculo para acceder a otros modos de vida, al bienestar.

Entonces, todo sistema de clasificación es un sistema de inclusión y de exclusión; de inclusión a actividades, funciones, territorios, espacios, modos de vida, horarios, formas de pensar y formas de sentir, relaciones, lenguaje y poderes. Y al mismo tiempo es una exclusión de todo lo antes mencionado: modos de vida, actividades, funciones, etc.

Así todas y cada una de nosotras estamos clasificadas en muchas maneras al mismo tiempo e integradas esas clasificaciones en nuestra persona. Estamos clasificadas genéricamente a partir del sexo y ello implica deberes y prohibiciones. Pero además todas pertenecemos a mundos, a los mundos de los cuales venimos y ser

mujer o ser hombre varía según el mundo en el cual vivimos.

En el mundo es la categoría de identidad más amplia y cada mundo: occidental, oriental, indígena o cualquier otro, tiene su propia cultura, su lengua, sus valores, su religión, etc. Entonces, la categoría que determina el contenido del género es el mundo de pertenencia. Es decir, no es lo mismo ser una mujer de Nueva Guinea que ser una mujer europea; no es lo mismo ser una mujer nicaragüense del siglo XVIII que serlo en el siglo XX.

Otra dimensión que define el ser mujer y el ser hombre, y que por lo tanto marca y da contenido a nuestra identidad, además del mundo de pertenencia, es el país, reino, feudo, nación, etc., al cual pertenecemos; esto es la categoría jurídico política de la territorialidad donde vivimos. La Nicaragua de hoy es distinta de la Panamá de hoy, aunque ambas formen parte del mundo occidental y de América Latina.

Además de esa categoría jurídico política que es el territorio, está también el sistema social que organiza ese mundo; es decir si se trata de un sistema basado en la cooperación, solidaridad, la comunidad de bienes, o bien si se trata de un sistema organizado en clases como ocurre en América Latina.

El género —soy mujer—, del mundo occidental, de América Latina, de éste u otro país, además queda definido por la clase a que se pertenece. Es distinto ser mexicana pauperizada, de un pueblito donde ha llegado el cólera, que ser mujer mexicana doctora en Antropología. La clase es un elemento que modifica al género, o sea, modifica las formas potenciales de vivir el Ser Mujer y modifica además las otras identidades ya mencionadas.

Otra dimensión de la identidad es la edad. Según la edad se tiene un modo de vida determinado en lo cual interviene también la clase y la nacionalidad. Así podemos encontrar una pequeña niña aristócrata que tiene un modo de vida determinado por su clase y por su género, y otra niña de migrantes que a los cuatro años aprende a vender chicle en las esquinas, a obtener el sustento cotidiano. Es por eso que no podemos hablar de la infancia en general, ni de características generales para todos los niños. Hay que particularizar según la clase, el mundo de procedencia y otros elementos que, interactuando con el género lo modifican.

### **La naturaleza nos hace invisibles**

Todo lo que nos agrupa o nos separa es elemento de identidad. Pero en el mundo patriarcal, para las mujeres los elementos comunes de la identidad son borrados. Se

hacen invisibles porque se los considera naturales, es decir, se remiten a los instintos, a las hormonas, a la biología; es decir se explican a partir del hecho de tener una matriz, el tamaño del cerebro y de todo aquello que se considera determinaciones biológicas.

Pensar en los sujetos mujeres de esta manera, es estar en esa dimensión de la cultura en que ser mujer no es un hecho histórico, sino un hecho de la naturaleza. Por esta consideración, las mujeres constituimos una identidad femenina, en que ser mujer no está en primer lugar como elemento que configura la identidad. Más bien, en este caso, ser mujer se convierte en un hecho natural. Y en tanto consideramos que las mujeres somos efecto de la naturaleza y no de la cultura, los elementos comunes de identidad no cuentan en la conformación de nuestra subjetividad, ni facilita que nos reconozcamos las unas en las otras.

Es por ello que el hecho de ser iguales o semejantes a otras mujeres no nos importa. La comunidad de identidad nos deja impasibles, no nos mueve a la construcción de afinidad o de formas de adhesión, o de reconocimiento en las otras. El hecho de ser iguales o semejantes a otras mujeres no está facilitado en las sociedades en que vivimos. En el mundo patriarcal, se hacen invisibles los elementos comunes de la identidad femenina y desde el género se sobrevaloran aquellos elementos de identidad que son diferenciadores para nosotras (la clase, religión, etc.).

La nacionalidad, el grupo de edad, la clase social y cualquier otra dimensión de la identidad está sobrevalorada y puede servir para separarnos, para hacernos distintas. Las mujeres vivimos en procesos permanentes de des-identificación porque priorizamos otras referencias vitales, distintas al hechos de ser mujer.

Desde el género nos distanciamos; es decir privilegiamos otros aspectos de nuestra identidad y por ello decimos: Yo soy obrera, o yo soy profesional. Desde el género subsumido (naturalizado e invisible) sobrevaloramos por ejemplo, el elemento de identidad de clase y nos distanciamos de las otras o bien las otras nos distancian.

Esta des-identificación entre mujeres no ocurre en cualquier circunstancia, ocurre cuando tratamos de identificar-nos como género; en ese momento, frente a las semejanzas se privilegia la diferencia, se privilegian otros atributos ajenos al género. Y ello ocurre porque estamos en una cultura, en un orden del mundo, que nos construye divididas, separadas, antagonizadas, irreconocibles las unas en las otras, irreconciliables.

Cuando hablamos de identidad, en realidad estamos hablando de un orden del mundo, de un sistema que se concreta en los sujetos y en cada una de nosotras. Cada



una de nosotras somos la síntesis de múltiples determinaciones sociales, culturales y políticas que se expresan en nuestra identidad.

La identidad tiene muchas características. Una de ellas es que pueden ser identidades armónicas o desarmonicas. En las primeras, los elementos que la conforman se embonan armoniosamente. Pero también hay identidades en las que los distintos aspectos que la conforman se contraponen. Es por ello que a veces privilegiamos un aspecto de nuestra identidad para no reconocer otros que vivimos de manera poco armoniosa, o que vivimos de forma conflictuada.

Hay identidades muy dolorosas; la identidad negra en el Apartheid es una identidad muy dolorosa. También lo es la identidad femenina en las sociedades patriarcales. Y esta es otra característica de la identidad femenina: como forma parte de una escala de valores y de una jerarquía política en el mundo patriarcal, lo positivo de la identidad femenina se considera natural, es decir, corresponde a la naturaleza femenina y esa es la parte positiva en la cultura patriarcal.

La identidad femenina culturalmente, histórica y políticamente es una identidad negativa, porque es la identidad de los seres inferiores en el sistema. Tenemos una identidad que sólo es positiva cuando es naturaleza y es negativa para todo lo demás.

En las mujeres, esto se concreta en la construcción de un sentido de la vida muy particular: nos realizamos positivamente viviendo los hechos que en nuestra cultura son considerados naturales; por ello podemos sentirnos halagadas cuando alguien alaba los hijos que tenemos, lo bonito de nuestro cuerpo, de nuestros ojos. Estos son atributos que en nuestras culturas se consideran naturales y que están referidos a la sexualidad.

### **Identidad y sexualidad**

En el mundo patriarcal, la sexualidad es el eje de la identidad femenina. La sexualidad está en la base de la identidad femenina porque también está en la base de la condición femenina. Y en el caso de nuestro género, la sexualidad está especializada en dos áreas escindidas: la procreación y el erotismo.

En nuestra cultura la procreación es positiva y el erotismo es negativo. En nuestras culturas occidentales y patriarcales, el erotismo sólo puede purificarse simbólicamente si está subsumido en la maternidad y la conyugalidad. O sea, solamente es válido en la normativa de la maternidad, del matrimonio, las instituciones, ciertos momentos de la vida, etc. Cuando el erotismo aparece independiente de estas normatividades, construye identidades sobrevaloradas, pero con una carga negativa desde el punto de vista ético.

La cultura occidental escinde nuestra sexualidad en áreas confrontadas y antagónicas. Es por eso que las mujeres —unas más que otras— tenemos sexualidades escindidas. Algunas negamos profundamente los aspectos que esta cultura reconoce como eróticos. Otras exaltamos los aspectos maternos de nuestra persona e incluso de nuestros cuerpos, porque las identidades también son expresadas a través de los cuerpos, tienen un lenguaje y sirven para que los otros nos reconozcan o nos diferencien.

### **2. Autoidentidad e identidad asignada**

Las identidades tienen varios aspectos y uno de ellos es el aspecto que la identidad tiene para cada sujeto, o sea la autoidentidad. La autoidentidad se conforma por la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo en su relación con el mundo y por los sentimientos diversos acerca de su propio ser.

La autoidentidad también está conformada por elementos inconscientes que se expresan en actos, sentimientos o procesos. Con frecuencia, estos elementos inconscientes se manifiestan a través de sueños, sentimientos, pesadillas, compulsividades y en muchos otros hechos que vivimos como inexplicables e incomprensibles porque nuestra cultura no nos enseña a interpretarlos y entenderlos.

La autoidentidad está construida a partir de la identidad asignada, de esa que nos asigna el mundo, de esos cientos de asignaciones que el mundo hace a las personas: asignación de una identidad de género, de clase, de identidad nacional, de edad, etc. Y el mundo nos asigna identidades porque los sujetos no somos independientes, es el mundo que nos constituye. Es así que las identidades asignadas se constituyen en una exigencia de SER o en una prohibición de SER.

Desde luego hay diversas mediaciones entre la autoidentidad y la identidad asignada y no siempre se corresponden del todo. A veces hay conflictos entre las identidades asignadas y la autoidentidad. Son conflictos que surgen del DEBER SER y el cómo me siento.

Sin embargo, en las mujeres, las identidades asignadas tienen mayor fuerza que la autoidentidad; se nos asignan identidades que generalmente son compulsivas (de realización obligatoria). Y son compulsivas porque se hacen aparecer como sobrenaturales. Para las mujeres, en tanto la mayor parte de los contenidos de nuestras vidas son considerados naturales (o sobrenaturales), estos contenidos son considerados compulsivos, es decir, no podemos dejar de realizarlos, son irrenunciables.

Y aún aquellos elementos de las identidades asignadas que nos parecen más sociales parecen sometidos a poderes extraordinarios. El poder de los otros sobre nosotras aparece la mayor parte del tiempo como algo irrenunciable: El poder de dios, el poder de los hombres, la fuerza de las instituciones.

Es a partir de esas características que casi todos los hechos de nuestra identidad asignada prevalecen sobre nuestra autoidentidad. Esto implica una lucha donde los conflictos de identidad son vividos afuera, en el mundo, y adentro de nosotras mismas, como un drama interno, o bien, como un goce interno cuando los conflictos se resuelven.

La identidad no es solamente un hecho subjetivo; para nuestro género abarca la vivencia del cuerpo, porque el cuerpo está en el centro de la definición de nuestro género, e incluye características sociales porque ocupamos un lugar (o varios lugares) en la sociedad, que pueden modificarse a lo largo del tiempo e incluye también las características de la subjetividad del ser mujer.

### **El sentido de la vida en la identidad femenina**

La experiencia particular de vida de cada mujer es una experiencia que no está determinada por nuestra voluntad, sino por las condiciones de nuestra vida. Nuestra identidad incluye una perspectiva filosófica que se puede resumir con el sentido de la vida, que siempre nos está constituyendo.

A veces, entramos en crisis personal o nuestro mundo entra en crisis y se pierde el sentido de la vida. Por ello, así como el mundo nos constituye, sería deseable lograr —en algún momento de nuestra vida— una separación entre yo y “mi mundo”, al menos como método para restablecer el sentido de la vida cuando las crisis afectan el mundo que nos constituye.

Cuando nuestro mundo entra en crisis hay que tener mucha imaginación para mantener el equilibrio; para continuar teniendo un sentido de la vida. Sin embargo, para las mujeres hay “sentidos de la vida” que son irreparables porque la imaginación no es una cualidad genérica asignada a las mujeres. Todo lo contrario, somos construidas como seres naturales, compulsivamente determinados y lo que es compulsivo no implica imaginación, sino repetición.

*Es a partir de las ideologías que se construyen:*

- a) La dimensión filosófica de nuestra identidad y nuestra conciencia del mundo.
- b) Los límites de nuestra persona ó bien, la falta de límites.

Así construimos los límites de nuestros conocimientos y de nuestra sabiduría, los cuales, genéricamente son muy restringidos.

Una cualidad genérica de las mujeres es la ignorancia. Se trata de una cualidad a desarrollar y construir durante toda la vida, ser cada vez más ignorantes; a tal punto que cualquiera de nosotras, ante un problema teórico o práctico cualquiera, antepone su ignorancia, su incapacidad real o supuesta, el demasiado esfuerzo que implica para no aprender. Todo lo que implica conocer, develar, cuestionar; todo lo que significa procesos del pensamiento no son atributos de género. Para las mujeres, los atributos de género en torno al conocimiento son: conocer pragmáticamente el mundo, a partir de lo formal y lo aparente.

Para las mujeres, es atributo de género ser acrílicas, incapaces de utilizar métodos específicos distintos de análisis para cada cosa. Toda esta subjetividad está estructurada por la creencia de que el mundo es de cierta manera y es incuestionable. Yo soy de cierta forma y es incuestionable.

Estas perspectivas ideológicas definen a configuración y los confines de nuestro universo. Es desde el género que construimos el tamaño de nuestro universo y entonces podemos preguntarnos ¿Cuál es el tamaño del universo de las mujeres que crecen con los pies vendados? O de las que no pueden ir más allá del patio de la casa.

El tamaño del universo, el tamaño de lo que se conoce a través de la experiencia directa —que es otra forma de conocimiento está genéricamente determinado, porque una mujer en función del género solamente puede conocer ciertos lugares, sólo puede conocer ciertas actividades, sólo puede conocer a ciertas personas, etc.

La sabiduría no es sólo el universo vivido. La sabiduría sintetiza lo vivido en la experiencia directa y lo aprendido a través de la experiencia de los otros (por ejemplo la lectura). Sin embargo, en las culturas patriarcales donde vivimos, en función del género tenemos prohibida la lectura de las experiencias de los otros, tenemos prohibido indagar el mundo a través de la lectura. A millones de mujeres en el mundo nos duele la cabeza al leer; se nos cansa la vista, se nos calientan los ojos, nos arde el cerebro y agotadas cerramos los libros antes de leer.

Es una subjetividad conformada para no descubrir el mundo en la experiencia de otros; de ahí que no escuchamos la experiencia ajena, y si la oímos reducimos a nuestra propia experiencia la experiencia diferente. Son mecanismos de la subjetividad femenina donde aparece inhibida la capacidad de realizar otros análisis distintos. Es por ello que cuando sabemos de las experiencias de otras personas,

de inmediato, antes de analizar lo que hizo, decimos “yo no hubiera hecho eso.”

De manera no consciente nos convertimos en paradigma (ejemplo o modelo) del mundo, precisamente porque no lo somos y al no serlo en la realidad, utilizamos el mecanismo mágico de sustitución de protagonismo en el mundo. Nuestro conocimiento del mundo es tan inmediato que no sale de nosotras mismas y compensamos nuestra ignorancia mediante ese mecanismo, según el cual “todas las experiencias tienen que remitirse a mí”. Nuestro mundo está hecho de las certezas que nos da el mundo patriarcal y por ello no aceptamos alternativas que no conocemos.

### La intuición

¿Cuál es el tamaño de la sabiduría de cada una de nosotras? ¿Qué es lo que cada una sintetiza en su subjetividad como conocimiento, aunque no lo haya vivido? Esta síntesis es una relación entre conocer y saber que define los límites del universo de cada mujer y del género. ¿Cuál es la sabiduría permitida a las mujeres? o, ¿Es reconocida culturalmente la sabiduría de la mujer?

La sabiduría de las mujeres generalmente es calificada como “intuición” y la intuición es considerada una función subjetiva negativa, inferior; se valora como una cualidad existente en seres que pertenecen a un rango interior en la escala evolutiva. En la cultura patriarcal, la sabiduría de las mujeres no es reconocida como un saber, ni es valorada en la misma escala que otros saberes.

La intuición es una forma de conocimiento que incluye formas afectivas inconscientes de percepción del mundo. Es por ejemplo cuando decimos: “ni hablés porque ya sé lo que me vas a decir.”

De manera inconsciente captamos señales: miradas, movimientos, expresiones, guiños, etc., los decodificamos, y a partir de ellos, interpretamos (adivinamos) contenido de pensamientos y sentimientos.

La intuición es una forma de conocimiento que culturalmente se fomenta en la subjetividad femenina, es una especialización para el trabajo que realizamos. La intuición es producto de nuestras formas de relación con los otros, que es inmediata y es íntima. Es una super especialización del género en la que predomina la afectividad y en la que permanentemente estamos interpretando lo que ocurre a los otros. La intuición además, se combina con formas conscientes de percepción del mundo.

Cuando la vida cambia: la mía y la del mundo, en mi subjetividad se instala la incertidumbre. Los cambios nos generan incertidumbre porque no tenemos incorporado en nuestra persona —en nuestra identidad— el goce de la in-

certidumbre del futuro, de lo desconocido y ante una crisis en nuestra vida o en el mundo, dejamos de ser de una manera para ser de una manera desconocida.

El goce de la aventura, de lo ignoto, no es una cualidad de género de las mujeres. Estos son atributos contruidos para aquellos seres que construyen, que crean, es decir, para los hombres. Para las mujeres los atributos de género son las certezas, lo repetitivo, los esquemas rígidos, los futuros asignados, porque somos el género que reproduce el mundo y no el género que transforma el mundo. Como género, nuestra función es reproducir el mundo y no transformarlo, es custodiar el mundo existente (sin cambiarlo).

### Reproducir y custodiar: Un trabajo intelectual femenino

Como intelectuales hay quienes son creadores de cultura, pero crear cultura no es función genérica de las mujeres. Como intelectuales de la cultura, la función de género asignada a las mujeres es preservar la cultura, preservar la sociedad, preservar el orden político y el orden axiológico del mundo, es decir lo bueno y lo malo, lo debido y lo indebido. En este sentido, en tanto custodias de la moral, de las costumbres y las tradiciones todas las mujeres somos intelectuales.

Otra función importante de la condición de la mujer, que tiene que ver con esta identidad, es la de ser “purificadoras del mundo.” Esta es una función real y simbólica que corresponde a espacios reales y simbólicos: Las mujeres somos las encargadas de limpiar lo sucios, lo impuro del mundo, lo que se descompone. Las mujeres vivimos el día entre lo impuro, quitándolo de los ojos de los demás. Por eso lavamos, cocinamos, purificamos las cosas, cuidamos a los niños y los enfermos, amortajamos a los muertos y rezamos por ellos para que se purifiquen, escuchamos las impurezas de las vidas de los otros. Todos ellos son oficios rituales y simbólicos del trabajo cotidiano, que es invisible y permiten al mundo estar libre de impurezas.

En su devenir, los otros, la sociedad, la cultura no solamente producen impurezas, también se lastiman, se dañan, sufren averías y nosotras tenemos la función genérica de reparar esos daños. Y si estamos ubicadas acá, en occidente, podemos ver que un componente central de la subjetividad femenina es la culpa.

### La culpa como mecanismo de reparación

En nuestras sociedades gran parte de la afectividad femenina es construida en torno a la culpa; la culpa se convierte en una cualidad de género y es por ello que desarrollamos dos extraordinarias características:

a) Sentirnos culpables



## b) Culpabilizar a los otros

Las mujeres nos movemos a lo largo de la vida en una tensión entre: culpabilizarnos y culpabilizar al mundo, porque la culpa es un mecanismo político que nos impulsa a las mujeres a reparar el mundo. El otro mecanismo que también está en la identidad femenina es una falta de límites entre el YO y los OTROS.

En nuestra subjetividad nos confundimos con los Otros, no sabemos donde empezamos nosotras y donde acaban los otros ¿Ese problema es tuyo o también es mío? ¿Este dolor es tuyo o me duele a mi también? ¿Me ama o lo amo?. No alcanzo a discernir si es mi hambre o el hambre del que está al lado. Este mecanismo, en el que las mujeres somos construidas como seres sin límites con los otros, permite que nos ocupemos vitalmente de los otros.

¿Cómo se construye un ejército mundial de 3.000 millones de seres encargados de adivinar y satisfacer el hambre del que está a lado? Se construye con un mecanismo a través del cual las personas no se sienten separadas.

Cada sistema social decide quienes son los otros sobre los que cada mujer debe responsabilizarse vitalmente y cada mujer queda responsabilizada de tres o diez "otros", y algunas por opción de nadie. Y cuando digo "vitalmente" me refiero a esa dimensión de la existencia que tiene que ver con la muerte, con la vida diaria de los otros. A este fenómeno de cuidar vitalmente a los otros los tratados de economía le llaman "reproducción de la fuerza de trabajo."

Estas categorías que se han usado para explicar el mundo no sirve porque no sólo reproducimos la fuerza de trabajo. Como mortales los seres humanos están de cara a la muerte en cada instante de la vida, y las mujeres nos ocupamos de que los otros vivan. Pero nuestra cultura no llama por su nombre el quehacer de las mujeres. En tanto funciones asignadas al género femenino, son sólo un dato de la existencia. Cuando una madre amamanta a un hijo lo preserva de la muerte y aunque ésta es una de las actividades priorizadas del mundo eso no se nombra: para la cultura patriarcal eso es instinto, es naturaleza.

La subjetividad de las mujeres está construida en una pedagogía de género para encargarnos de la vida de los otros, la vida que se mantiene a través de la alimentación, a través del espacio íntimo, a través de la reproducción afectiva, de la reproducción erótica.

Y en esa función de cuidar a los otros en sus afectos, en su erotismo, nosotras encontramos el sentido de nuestra existencia, la madre es cuando alimenta; la amante es

en el momento en que hace el amor. Esos son hechos que nos afirman en el terreno de la identidad.

Como género sólo existimos por la mediación de los otros, a través de los otros, en los otros. Franca Basiglia hace la siguiente definición genérica: Las mujeres somos seres para los otros. Esta es una definición genérica que encuentra sus formas de expresión o realización concreta en las particularidades de la vida de cada mujer.

Arriba he mencionado que la mayor parte de las vías de realización del ser para los otros está en la sexualidad. Logramos ser para los otros a través de la maternidad, pero la maternidad precisa de la conyugalidad y es ahí donde aparecen unos otros muy importantes en la vida de las mujeres. Y aún aquellas que renuncian o están impedidas para desarrollar la maternidad o el erotismo, se vuelcan en otras formas sociales y simbólicas de cuidado de los otros; de estas lleno el movimiento popular en América Latina.

Esta forma de estar en el movimiento popular por parte de las mujeres latinoamericanas, tiene su soporte en esta identidad femenina; en vez de que los otros sean tres, son las masas; en vez de seis, que sea todo el sindicato. Y cuando hablamos de toda América Latina, es un hecho impresionante, son "mis" otros y nos inmolamos por ellos. Esa es la tragedia: la inmolación permanente de las mujeres y es un fenómeno de la identidad.

## 3. Mujer: Ser para y ser de los otros

Sabemos que hacer para la sobrevivencia de los otros, pero nosotras no sabemos sobrevivir. En vez de vivir para los otros, tendríamos que aprender a vivir desde nosotras. En vez de tener a los otros enfrente de nosotras como sentido permanente de nuestra vida, debemos aprender a construir el YO. Una cosa es vivir en o para los otros, que vivir con los otros desde el YO. El con es una palabra que significa reciprocidad, significa pacto, asociación, interlocución y sobre todo significa separación.

En nuestra cultura occidental, la inmolación se inscribe en la cultura de la culpa. Cargadas de culpa, prohibiciones y deberes, las mujeres somos cuando lo hacemos bien para los otros. Somos cuando cumplimos con la identidad asignada. Es ahí, en la complacencia de los deseos y necesidades de los otros donde aparece la vivencia de goce. Porque en la identidad femenina no solamente hay culpa, también hay goce y el goce está en ser para los otros. Desde la identidad genérica asignada este es el punto básico del placer para nosotras.

El contenido del amor de las mujeres es ser para los otros, el ideal máximo es perdernos en los otros, fusionarnos con el otro. Sin embargo esa fusión no es

posible, genéricamente está prohibida, porque los hombres no están hechos para fundirse con nadie. El varón sabe que el es uno aquí y usted es otra allá. Es subjetividad que nos hace desear fusionarnos con los otros no es una enfermedad, se llama mujer.

La inmolación es un fenómeno importante en la vida de las mujeres. Aunque nos recreamos al ser, también nos consumimos al ser porque vivimos la vida con el sentido de ser para los otros, para la vida de los otros, y ellos implica un desgaste irreparable de energías vitales. Sufrimos, nos preocupamos, trabajamos por los otros y además nos hacemos invisibles por ellos.

Para ciertos hechos nos volvemos muy visibles, pero en otros somos invisibles porque los sujetos del mundo patriarcal no somos las mujeres, sino los otros. En el mundo binario en que vivimos, compuesto por éste o el otros, solamente uno puede ser sujeto, sólo uno puede protagonizar. Y es por ello que, en los momentos de actuación con los otros, tenemos que subsumirnos en ellos para no perturbar demasiado su protagonismo.

### **Expropiación, dependencia y carencia**

Un profundo sentimiento subjetivo de las mujeres es el de dar y dar y sentirse siempre desfalcadas, hay un sentimiento de que nunca obtenemos lo que queremos, nunca es suficiente nada; nada sacia nuestra carencia y este es quizás el elemento más importante en la subjetividad femenina.

El principio de la carencia es la dependencia: dependencia social, dependencia erótica, dependencia afectiva, dependencia económica, política, jurídica, dependencia psicológica, etc. Todas las dependencias que padecemos son la base de la carencia y la condición de la mujer.

El origen de las dependencias está en que las mujeres somos expropiadas de una parte del mundo y por eso dependemos del otro para tenerla, pero como es un mundo de poder patriarcal a nuestra dependencia se le llama dependencia. Las mujeres somos conceptualizadas simbólicamente como seres incompletos; la incompletud es una definición filosófica de las mujeres y ahí tiene su fuente toda la ideología de la media naranja, la necesidad de los hijos para la completud, etc.

Los hombres también son expropiados de una parte del mundo, pero a su dependencia se le llama autonomía. En la ideología de la cultura patriarcal los hombres no son sujetos carenciados, su identidad genérica masculina está construida como completud. Al contrario que para las mujeres, en el sistema de género, el paradigma positivo es lo masculino.

En esas relaciones de unos seres completos y otros incompletos, los poderes patriarcales de género no solamente se ejercen dando u otorgando. Gran parte de ellos se ejercen en la vivencia de la mezquindad, en la vivencia de la avaricia de los hombres hacia las mujeres. En efecto, una forma de ejercer el poder patriarcal es no dando y si las mujeres somos seres para, son los otros quienes nos dan existencia. De esa manera ellos pueden quitarnos la existencia y lo hacen al no dar la voz, al no dar la mirada, la no dar el nombre, al no dar el dinero, etc.

El ser para significa una intencionalidad, un sentido de la vida: ¿Para qué trabajo? Para los otros. ¿Para qué pienso? Para los otros. ¿Qué siento? Siento el sentir de los otros. Muchas veces, las mujeres podemos estar asistiendo a una clase y al mismo tiempo estar ocupando toda nuestra actividad mental y afectividad en un problema de pareja, en el problema de un hijo.

Se ha comprobado que cuando la organización del trabajo no es muy autoritaria, las mujeres ocupamos casi un 40% del tiempo laboral en reproducir a los otros: evocándolos, deseándolos, preocupándonos por ellos. Esto quiere decir que aún cuando supuestamente estamos siendo protagonistas, aún cuando estamos “haciendo”, somos de los otros, y nuestra vida es para los otros, y nuestro tiempo y nuestros afectos son para los otros. Somos seres ocupados, los seres no existen afuera, sobre todo existen adentro de nosotras mismas. Y esos que existen adentro, son fantasmas; es decir, son seres fantaseados, son parte de nuestra imaginación y los llevamos con nosotras a todas partes.

Cuando el sujeto es protagónico, su diálogo interior es una expresión de su elaboración del mundo y lo hace en primera persona. Cuando el sujeto es mujer su diálogo interior es con los otros, siempre ocupada por los otros. Nuestra afectividad e intelecto pertenece a los otros: los hijos, el marido, la amiga, la compañera de trabajo con la que nos llevamos mal, etc. Es como si no pudiéramos sustraernos de los afectos personales.

Así como el ser para expresar un sentido de la vida. El ser de expresar otra cosa distinta; expresa una relación política de propiedad. La identidad femenina es construida para tener dueño, dueña, dueños, quien sea que nos tenga en propiedad y la propiedad es desglosada en diversas formas: la propiedad como seres ocupados o la propiedad como posesión. Así veremos que toda cultura amorosa está plagada de la palabra poseer, poseer con sentido de usufructo, de uso. Por eso no es casual el sentimiento de las mujeres de sentirse “siempre ocupadas”, siempre poseídas o usadas y que al mismo tiempo deseemos poseer, ocupar y usar a los otros.

Esta relación política de ser de los otros es la expresión de un orden social: las mujeres nacemos y somos de los padres, nacemos en familia y formamos parte de un linaje. Estamos en el mundo porque somos hijas de y esto no solamente significa una referencia de filiación, es una referencia de propiedad.

Este sistema de propiedad es un sistema jurídico, normativo y cultural. No solamente se aplica a las relaciones familiares y afectivas, también se extiende a los espacios públicos, a cualquier entidad que tenga los atributos del poder. Crecer respecto a los padres u otros significa modificar la relación de propiedad. Crecer significa dejar de pertenecer a los padres, los novios, maridos, amantes u otros dueños a los que pertenecemos en nuestros distintos ciclos de vida.

Es por ese sistema de propiedad que cuando pertenecemos a un sindicato, decimos: somos del sindicato. Nuestro marco de referencia y de existencia es el sindicato o cualquier otra institución a la que se pertenezca: la iglesia, los partidos políticos. No es casualidad que en los fenómenos religiosos, las primeras conversas son las mujeres, ello tiene que ver con relaciones políticas, pues los seres más dependientes en los sistemas patriarcales son las mujeres.

Estos fenómenos se explican a partir de la necesidad de adhesión al poder; por la necesidad de quien es dependiente, vulnerable y necesitado de protección. Se desarrollan estas vivencias en nosotras por este modo dependiente de estar en el mundo, por las actividades que tenemos asignadas, por la posición que ocupamos en la jerarquía política genérica.

Por todo esto las mujeres tenemos en nuestra identidad vivencias antagónicas extremas: O somos muy invisibles (la que no hace ruido, la que no molesta, la que no habla) o bien, somos muy visibles, a través de lo que sea: a través del grito, del cuerpo, de los saberes, de lo que esté nuestro alcance. Pero también puede ocurrir que seamos visibles o invisibles según los espacios donde estamos: en la casa o en la calle; tenemos que tener una subjetividad adaptada para los dos mundos, separados y antagónicos.

### **La omnipotencia, la impotencia y el miedo**

La identidad de género de las mujeres da lugar a otra vivencia sumamente importante: La omnipotencia. Esta es una cualidad de género que se combina con la impotencia. Pero esta relación entre potencia e impotencia tiene un método: somos omnipotentes para ser para los otros y somos impotentes para ser para nosotras como seres separados.

La omnipotencia es una especialización materna, es una vivencia que se nos refuerza genéricamente porque la mayor parte del tiempo convivimos con seres vulnerables a quienes les resolvemos la vida. Conseguir leche a las tres de la mañana, dinero cuando no hay; si hay que llevar un niño al hospital en lomo de mula, se le lleva; si hay que repartir el pan, hago que alcance aunque me quede sin comer. Es una omnipotencia para resolver la vida de los otros y ahí sí tenemos que estar prestas, ágiles, tenemos que ser imaginativas, creativas para resolver cualquier contingencia de la vida.

La omnipotencia es un sentimiento muy fuerte en las mujeres que tienen hijos menores o hijos con problemas. Un ejemplo de estos son las madres de los niños Dawn, las madres de presos o desaparecidos de América Latina, todas luchando, moviéndose, enfrentando instituciones, haciendo todo lo que posiblemente no harían para inscribirse en un curso. Por nosotras nada, por los otros (hijos, maridos, hermanos) todo.

Cuando se trata de nosotras mismas siempre hay un sistemático "no puedo". En nuestra identidad todo nos llama al "no puedo" o "no quiero" o "no me atrevo". La impotencia es un producto del miedo. Me da miedo y entonces, antes de que aflore el miedo me impido vivirlo y soy impotente. De esa forma podemos vivir la impotencia, pero evitamos el miedo.

A lo largo de la vida, muchas mujeres hemos ido incorporando actividades y vivencias nuevas que no estaban en el plan de nuestra vida. La mayor parte de nosotras somos hijas de eso: de ir incorporando a la vida actividades distintas del plan con que fuimos nacidas y creadas, y eso ha significado ir venciendo las impotencias. De hecho, todas las mujeres que vivimos hemos vencido a la impotencia, pero todas las que vivimos más allá de la norma, vivimos en lucha contra la impotencia.

Cuando desde la antropología estudiamos las identidades, las estudiamos en movimiento a lo largo de la vida, porque van cambiando conforme lo que se va viviendo; nosotras podemos nacer en un mundo, vivir en otro y morir en otro. Ha habido épocas de la historia en que esto no ha ocurrido así, el mundo estaba estático. Nosotras somos generaciones de mujeres que vamos modificando el plan de vida de manera muy rápida y a veces incluso, sin tiempo para poder elaborar los cambios que han ocurrido en nosotras mismas y en el mundo.

Para las mujeres todos los haceres son batallas ganadas a la impotencia porque es un género para el cual descubrir, crear o imaginar no son atributos asignados ni reconocidos. Estas son dimensiones que se expresan en la subjetividad, pero son, por decirlo metafóricamente: formas de control



político para mantenernos en la reproducción de la identidad de género. Porque toda la omnipotencia, todos nuestros poderes, nuestra imaginación vivida y hecha realidad en función de los otros, no es más que un cumplimiento con la identidad de género.

La impotencia es un sistema de prohibiciones por medio del cual se asegura el cumplimiento de la función asignada, es decir la reproducción de la identidad de género. Es un sistema donde prevalece la prohibición y una impotencia sustituye a otra. Es así que hoy vencemos una impotencia y luego nos encontramos con otra.

La impotencia es el mecanismo a través del cual se inserta la prohibición en cada una de nosotras, de manera que no necesitemos vigías. Al negarnos nosotras mismas la posibilidad de hacer cosas distintas no necesitamos vigilancia, nosotras mismas somos nuestra propia custodia, garantizar que nos portemos bien, que seamos lo que nuestro mundo espera que seamos.

### **La capacidad dadora de la mujeres: La dádiva**

Antes he hablado de la carencia, pero no he hablado de la dádiva; ésta es la capacidad dadora y constituye un núcleo muy importante en la identidad de las mujeres.

La dádiva, asociada a un orden político opresivo, es una vía para la expropiación de las mujeres.

A las mujeres se nos enseña a dar y seguir dando, para luego pedir prestado para volver dar, y ese es un mecanismo de expropiación; nadie tiene que venir a sonsacarnos nada, siempre estamos listas para darlo todo: nuestros afec-

tos, nuestras energías vitales, nuestro trabajo invisibles, nuestras capacidades, etc.

Desde un punto de vista teórico, fuera del sistema político que nos envuelve, ésta es una cualidad extraordinaria, porque a partir de esa capacidad dadora las mujeres crecemos. E incluso, en medio de este sistema opresivo, esa cualidad nos permite crecer porque nos esforzamos, aprendemos, nos allegamos recursos y nos apropiamos del mundo. Nos apropiamos del mundo para dar.

En el mundo patriarcal, no dar es pecado femenino e incluso llega a ser delito. En muchos países el abandono de personas es delito femenino; en las cárceles no se encuentran hombres procesados por abandono de infantes, en cambio sí hay muchas mujeres que están detenidas por ese delito. Nosotras estamos vinculadas al mundo a través del dar. No es una cuestión de voluntad, se trata de normas compulsivas que nos obligan a ello.

La capacidad dadora nos permite sobrevivir porque a través de la dádiva nos conectamos (o nos desconectamos) con los demás, intercambiamos bienes y servicios, aunque sean infravaluados. Muchas mujeres que protestamos contra la identidad femenina —sin hacer manifestaciones—, expresamos nuestra rebeldía dejando de cumplir las actividades más estereotipadamente femeninas: no limpiamos, no recogemos las impurezas, no hacemos más el trabajo invisible, y por eso nos peleamos (las que peleamos) por los platos sucios de la casa. La lucha se instala en esos ámbitos, en las pequeñas huelgas cotidianas, en las pequeñas rebeliones a la identidad femenina.

# La Identidad de Género\*

*Dra. Marcela Lagarde*



\*Conferencia dictada por la Dra. Marcela Lagarde en curso promovido por Cenzontle, en abril 1992

En el lenguaje político contemporáneo en América Latina, se utiliza la idea del género sobre todo ligadas a las mujeres. A tal punto es así, que muchas y muchos creemos que sólo las mujeres tenemos género, y que cuando decimos género estamos hablando de las mujeres. Pero nosotros planteamos la idea de que al hablar de género, estamos hablando de una cualidad histórica construida no sólo para las mujeres, sino para también para los hombres. Es más, ser mujeres o ser hombres es ser genéricamente definidos, y en este sentido la teoría del género nos abarca a todos.

Ahora bien, para construir lo histórico, que encontramos plasmado en las mujeres y en los hombres concretos, utilizaremos una serie de recursos teóricos que tienen que ver con formas específicas de análisis que nos permiten desentrañar qué significa ser mujer y qué significa ser hombre: teorías sobre las formaciones sociales, que nos ubican en qué universo se es mujer o se es hombre; teorías sobre otras agrupaciones sociales que estructuran redes y relaciones sociales, como teorías de clases y/o castas; y teorías sobre la conformación racista del mundo. Y podríamos sumar además, teorías específicas sobre las distintas formas en que se organizan las sociedades no solamente en relación a las clases, las castas, las razas, sino a los agrupamientos que tienen que ver con las edades o agrupaciones étnicas.

Quisiera explicar que para estudiar la pertenencia a alguna estructura social, o sistema, o conjunto de relaciones, tenemos que utilizar las teorías específicas para analizar esos sistemas o esas formas de organización de la sociedad. Para estudiar las clases sociales por ejemplo, tenemos que ver las teorías de clases: cómo se adquiere la pertenencia a una clase o cómo nos movemos de una clase a otra. Todos los sujetos sociales estamos estructurados de manera múltiple por nuestra pertenencia a distintas instancias y agrupaciones sociales. Todos pertenecemos en el mundo contemporáneo, a órdenes nacionales, a órdenes de clases, castas u organizaciones más o menos explícitas en torno a las definiciones que abarca. Todos pertenecemos a grupos de edad y en algunas dimensiones a ciertos aspectos de lo nacional o de lo étnico.

Entonces, desde el punto de vista teórico, los sujetos sociales somos estudiados, investigados, analizados desde múltiples conformaciones, pero estamos muy acos-

tumbrados a restringir estas conformaciones a los aspectos de lo nacional o de las clases. A tal punto es así, que a veces creemos que sólo somos personas que pertenecemos a clases sociales. Incluso cuando hacemos análisis o cuando abordamos problemas sociales, sólo los estudiamos desde el punto de vista de clase, como si ésa fuera la única dimensión de los sujetos sociales. Entonces la perspectiva y la propuesta para hacer estudios más globales de los sujetos sociales, es incorporarlos en sus múltiples dimensiones y por lo tanto en la metodología que estudia sus aspectos particulares.

### **La Condición de Género Femenino**

Quisiera hablarles de las características de género, que podemos incluir en varias categorías que interactúan entre sí. Una de ellas es la condición de género o el conjunto de características de vida asignadas a los cuerpos sexuados, que organizan y estructuran a las personas más allá de su voluntad y su conciencia.

La condición de género está organizada en torno a varios ejes. El eje central es la sexualidad. La condición de género es una especialización de la sexualidad. Los sujetos en esa dimensión de su vida existen para la sexualidad, y la sexualidad es el núcleo que organiza su modo de vida.

A partir de la sexualidad, se construye en cada sujeto un conjunto de cualidades, aptitudes, esquemas y destrezas diferenciadas. Y en el caso de la condición de la mujer, la sexualidad es el fin de su existencia. Esta es una característica específica de género de las mujeres. Pero, ¿en qué tipo de sexualidad estamos especializadas? Como sujetos sociales, hemos sido convertidas en cuerpos magnificados sexualmente, que reproducen a otros seres en sí mismos y desde sí mismo, subespecializándonos en la maternidad y la procreación, en la reproducción de otros seres y en la satisfacción de las necesidades eróticas. Vivimos la sexualidad como una especialización que nos asigna a la reproducción de nuestros cuerpos y desde nuestros cuerpos. Por eso el cuerpo es un espacio privilegiado e intenso en la condición de la mujer, y por eso las mujeres somos reducidas muchas veces a solo cuerpos.

Una serie de autores plantean que para vivir, las mujeres tenemos que hacerlo desde un cuerpo constituido para



otros seres, en el sentido de cuerpo con subjetividad. Pero la construcción de la persona mujer, pasa por magnificar el cuerpo sobre cualquier otra cosa. Las mujeres están hechas para tener en el centro a ese cuerpo destinado a los otros y especializado en serlo sólo de cierta manera.

## 1. Mujeres escindidas

En nuestras culturas y sociedades, los cuerpos de las mujeres se dividen en dos categorías diferenciadas y especializadas. La primera de ellas es la materna, destinada a la producción de los otros en el ámbito de la domesticidad. Toda nuestra vida está hecha para cumplir con este objetivo, y al igual que los “barbaches”, vamos siendo preparadas y educadas desde que nacemos para la procreación y la maternidad.

La otra categoría es la que nos hace atender desde nuestros cuerpos, las necesidades eróticas de los otros. En general, estas dos funciones y especializaciones de la mujer, no se deben mezclar. No se debe mezclar lo materno con lo erótico porque se produciría un atentado al orden de género. En este sentido, la sexualidad de las mujeres es una sexualidad fuertemente escindida. En cada mujer, ambos aspectos están separados y más aún, la aprensión erótica está subordinada al ejercicio de la maternidad. Las mujeres estamos diferenciadas como especialistas en la maternidad, de un lado, y en el erotismo, del otro. En el mundo patriarcal, las mujeres hemos sido especializadas en esta sexualidad escindida, fragmentada, que no nos deja constituirnos en sujeto y nos obliga a quedar siempre en la dimensión de objetos.

Esto es el núcleo de la condición genérica de las mujeres: No se nace materna, ni se nace erótica, sino que se aprende a serlo a través de múltiples mecanismos pedagógicos, unos oralmente enseñados y otros ejemplarmente inculcados. Muchos de estos mecanismos son transmitidos a través de instituciones como la familia, la escuela, la iglesia o las instituciones del Estado. Pero no sólo se trata de una cuestión cultural, sino sobre todo de una cuestión social y económica. La sociedad actual ha separado la sexualidad de la producción y ha ubicado a los seres especializados en la reproducción en un mundo social y económicamente desvalorizado.

Somos especialistas en la reproducción y tenemos un modo de vida con actividades centrales ligadas a la reproducción, a las relaciones sociales establecidas a través de la meditación de los cuerpos —como son las relaciones de parentesco y de alianza—, y a los saberes, valores y poderes.

¿Cuáles son las actividades centrales que realizamos las mujeres en el mundo de la reproducción? Son las actividades ligadas a lo doméstico que se vuelven atributo genérico inseparable de los cuerpos. Como tengo cuerpo sexuado femenino, barro, cocino, plancho, cuido, y soy prioritariamente hija de, hermana de, esposa de. Existo de acuerdo a relaciones de parentesco que estructuran al sujeto mujer. Además tengo un saber para inculcar a los otros y reproducir el mundo en los otros. Este orden genérico ha logrado especializar a millones en la aculturación genérica. Las mujeres somos las encargadas de transmitir el primer bloque cultural que aprenden las criaturas de la siguiente generación. Y con este primer bloque va la lengua en la que pienso y siento, en la que oigo y amo. Con la primera aculturación va la conciencia del orden del mundo, de las jerarquías y del poder. Va una presentación del personaje de mi vida y va la construcción de una subjetividad. Aprendo los afectos, no a que me duela, sino con qué me duele, cómo me duele, para qué me duele; aprendo los sistemas del pensamiento lógico: el blanco o negro, el arriba o el abajo, el tú y el yo. Aprendo quién soy, lo que constituye uno de los saberes más importantes para los cuales hemos sido especializadas y que luego transmitimos en el hecho reproductivo de la maternidad.

## 2. La primera conciencia es de género

El sistema de géneros se aprende muy temprano en la vida. No tenemos una visión del mundo en la que existan seres humanos y luego hombres, mujeres o lo que sea, sino que de inmediato los seres humanos somos mujeres u hombres. Entonces, mi primera identidad y conciencia de lo que soy es una conciencia de género.

Luego aprendo los poderes. La primera visión del mundo incluye una visión política de quien puede, tiene y hace, y quien no puede, no tiene y no hace. Estas son alguna de las actividades, de las funciones, de las relaciones sociales de las mujeres como especialistas en la sexualidad, y en concreto, en la maternidad.

Para lo único que nos dota el cuerpo, es para un pequeñísimo período en este proceso, que es el período de la concepción, la gestación, el parto y la lactancia. Todas podemos hacer esto y lo hacemos, pero la sexualidad materna no se limita a eso, sino que a este conjunto de potencialidades corporales, se añade todo lo demás, no sólo para un pequeño lapso de vida, sino para toda la vida.

Tenemos un cuerpo en el que puede ocurrir la concepción, la gestación; el parto, y que puede lactar. En distintos sistemas genéricos se han pensado que todo eso es ineludible, pero ya no es obligatorio que suceda

en el cuerpo de la mujer. Algunas de estas funciones pueden hacerse fuera del cuerpo de la mujer, como los embarazos in vitro, por ejemplo. Lo que aún no se ha inventado es una matriz, pero con el desarrollo de las ciencias todo este proceso podría hacerse algún día fuera del cuerpo.

El conjunto de funciones de la reproducción se asigna a las mujeres con el mismo criterio de natural que tiene la legitimación de su sexo. Se nos dice que como tenemos ovarios haremos la sopita de fideos o lavaremos el excusado, y que además lo haremos por instinto. Esta es la ideología de los instintos maternos, de aquello que está dado y que nos organiza en realidad, como especialistas sociales y culturales en construir a otros sujetos.

### 3. La desvalorización de la mujer

Este conjunto de cualidades constituye la especialización de género de las mujeres en el mundo patriarcal, e implica destrezas, aptitudes y calificaciones muy rigurosas que no son consideradas creaciones culturales. No se considera que las mujeres hagamos ningún esfuerzo para ser lo que somos, porque se considera que todo nos está dado así. El cuerpo no está especializado históricamente, sino que es un cuerpo natural, que tiende a todo lo natural. Se piensa que no somos creadoras y no se considera trabajo a las actividades domésticas que realizamos a lo largo de nuestras vidas.

Parte de la condición de la mujer es incorporar todo lo que somos a la sexualidad y esa sexualidad convertirla en naturaleza. Por eso nuestro trabajo es invisible para la economía mercantil que no valoriza el trabajo de las mujeres de la misma manera que valoriza el de los hombres. El trabajo de las mujeres ha sido valorizado porque está hecho por un sujeto natural, inferior en la escala jerárquica del mundo, y porque además se hace en ese ámbito del mundo interiorizado, clasificado como hogar, y que ha sido desvalorizado como un centro de trabajo.

Ahora bien, cuando el mismo sujeto mujer hace actividades en otro espacio que no sea privado, entonces valoriza su trabajo. Si el trabajo doméstico lo realizo en mi casa, es amor, instinto maternal, cuidado de los hijos, entrega obligada, buena educación o feminidad. Pero si realizo ese mismo trabajo en otra casa, como una actividad pagada, inserta en el mercado de trabajo y legitimada como tal, éste genera una relación social diferente, que en ningún caso es parte de mi cuerpo, de los instintos o de la naturaleza.

### 4. Lo privado y lo público

Las sociedades contemporáneas patriarcales son muy complejas, pero tienen varios principios fundamentales entre los que cabe mencionar, la segregación por géneros.

En la distribución simbólica del espacio, los géneros ocupan teóricamente, espacios diferenciados. Estas sociedades han aplicado una estructuración del mundo que ha separado lo privado de lo público, a través de la división económica de la reproducción y la producción. Estos son procesos intrincados que en cada sociedad han abarcado mucho tiempo y transformaciones en los modos de producción y reproducción.

En general, las teorías económicas tradicionales estudian el ámbito de la producción. El ámbito de la reproducción se observa sólo como parte de aquel, sin que se analice en todas las formaciones económico-sociales —y en las relaciones sociales y los modos de producción inherentes a ellas—, existen también los modos de reproducción. En esta separación entre lo privado y lo público, se deja lo privado en el mundo de la reproducción y lo público en el mundo de la producción.

El espacio privado simbólico es el espacio femenino y el otro es el espacio masculino. Las mujeres y lo femenino, ubican en el mundo privado su vida cotidiana, mundo compuesto por todos aquellos seres asociados dependientemente a las mujeres: los niños, los jóvenes, los enfermos, los viejos. Estos sujetos sociales forman parte de lo femenino simbólico, y en la estructuración de la sociedad están anclados al mundo doméstico con las mujeres. Los hombres están en el ámbito de lo público, pero sólo aquellos que no son niños, jóvenes, enfermos o viejos. Es decir, aquellos que producen valores materiales, culturales y políticos.

Este es el esquema teórico, resistido en parte por el esquema socioeconómico. Muchas mujeres concretas actúan igualmente en los espacios privados y en los públicos, confrontadas con ese esquema cultural. Los hombres que se ubican en el espacio de lo femenino, también están confrontados con ese esquema. Muchas veces, sociedad y cultura no son correspondientes, sino contradictorias y antagónicas. Pero a pesar de existen mujeres en los espacios públicos, y hombres en los espacios privados, tendemos a repetir la segregación del mundo en esos nuevos espacios donde actuamos y a separar a las mujeres y a los hombres casi en todo.

En el esquema cultural segregacionista, las mujeres y los hombres solamente podemos encontrarnos bajo ciertas normas y en ciertos momentos de la vida cotidiana. La mayor parte del tiempo se trata de que las mujeres vivan con

las mujeres, niños, enfermos, etc., y de que los hombres vivan entre hombres y sólo vayan a reposar entre las mujeres.

Los espacios simbólicos para cada género son diferentes desde el punto de vista cultural, y las relaciones entre mujeres y hombres están medidas en lo público por la sexualidad. Aún cuando compartamos actividades de trabajo, se despliega entre las mujeres y los hombres una decodificación del otro a través de la sexualidad. En la escuela sucede lo mismo. Las mujeres y los hombres van a la escuela como educandos o como educadores, pero entre ellos se instala de inmediato la decodificación sexual del otro. Cada quien no sólo es una trabajadora o un trabajador, sino que se convierte en potencial cónyuge. En el caso de los estudiantes sucede lo mismo. Los estudiantes no son sólo condiscípulos, sino también precónyuges.

## **Poder y Género**

Uno de los elementos que estructuran el orden de género son las relaciones de poder. Es importante recalcar que no estoy hablando de un poder que se ejerce sobre quienes no lo tienen, sino de relaciones de poder entre ambos géneros.

Las mujeres y los hombres tenemos poderes que nos colocan en situaciones de subalternidad. Pero por más poderes que tengamos, estamos colocados en una jerarquía política tal, los hombres ocupan en ella las posiciones superiores y las mujeres, las inferiores.

Esta primera jerarquización, que podríamos ubicar como jerarquización política - filosófica, va de lo superior a lo inferior y se expresa en todas las dimensiones de la vida: las económicas, sociales, jurídicas, etc.

Otro nivel de análisis atañe al ejercicio de los poderes. ¿Qué tipo de poderes? En primer término, el poder del sujeto sobre el que se ejerce dominio. Este es el poder del Señor, del que enseña, y muchas palabras de nuestra lengua expresan ese poder que se ejerce sobre el otro.

Existe entonces una relación de dominio que significa la capacidad de controlar y decidir sobre la vida del otro. Por el sólo hecho de ser mujeres u hombres, tenemos la potencialidad de ejercer nuestros poderes. Los hombres de ejercer el de dominio sobre las mujeres, es decir, de controlar sus vidas y decidir sobre ellas en múltiples formas, y las mujeres de ejercer sus poderes desde la subalternidad.

### **1. El poder de las carencias**

Las mujeres tenemos la facultad de ser subalternas, desposeídas y carenciadas, conjunto de poderes que emergen

de nuestra opresión. Tenemos los poderes de quien no lo tiene, es decir, los poderes que surgen de los rasgos del dominio masculino.

Pero hay otros poderes de género positivo en las mujeres, que constituyen los poderes basados en la sexualidad, los poderes maternales y los poderes eróticos. Justamente lo que conforma los poderes de las mujeres aún en la subalternidad, son los hechos de la especialización sexual. Las mujeres tenemos poderes en torno a la maternidad y al ejercicio del erotismo, y desde ahí nos valoramos como madres o como amantes. De esta situación se desprende la influencia que ejercemos sobre las personas dependientes de nosotras, como los niños, jóvenes y también los hombres, quienes requieren de las mujeres para el ejercicio de sus propios hechos de género.

Podemos decir en este sentido, que aún siendo oprimidas somos poderosas. Pero se trata de poderes subalternos y de hecho, de poderes delegados. La madre puede ejercer el poder porque existe el padre, pero existe una interacción de múltiples poderes que se conjugan, se confrontan, se alinean, se suman o se restan, en una jerarquía en la que de antemano está decidido quien tiene el mayor poder.

Si un bebé necesita su leche, llora y te convoca, tienes que estar sentada dándole el pecho aunque quieras irte a una conferencia. Este bebé tiene poder sobre ti, pequeñísimos poderes que confirman los grandes límites de tu vida cotidiana. Del mismo modo, las mujeres nos presentamos ante el hombre como carenciadas y necesitando que todo nos lo den.

Este es el poder del que exige porque no tiene. Es un poder extraordinario, el poder de la que devora y que toma todos los días un pedacito del otro.

El poder de que domina es el poder de decidir y controlar. El poder del carenciado se expresa como exigencia de la dádiva. Decimos a los hombres dame tantito, con la fantasía de que sea todo. Queremos obtener todos los bienes reales y simbólicos que están en el lado masculino del mundo. O todos los bienes económicos que están monopolizados por los hombres. Pero en el caso de la condición masculina, los hombres tienen una ventaja magnífica: Sus bienes son externos, están separados, y entonces pueden dar y quedar intactos, sin desagregarse como sujetos. En cambio las mujeres no damos por generosas, sino porque estamos especializadas en darlo todo: el cuerpo, el trabajo invisible y la subjetividad. Pero tampoco lo hacemos altruistamente. En la estructura patriarcal, la dádiva se da como un recurso de poder para obtener otra dádiva.



## 2. La sociedad patriarcal

Las relaciones de poder entre los géneros se basan en una sociedad que se ha conformado a partir de relaciones opresivas. La sociedad no sólo es capitalista, sino también patriarcal. El mundo se estructura económica y socialmente a partir de las relaciones de clase que se establecen en la producción del capital, pero también a partir de las relaciones de género en las que el género masculino domina al género femenino.

¿Cómo se construye el dominio en cualquier relación social? A partir de varios elementos: En primer lugar, a partir de la diferenciación entre unos y otros, que hace que unos sean especialistas en unas cosas y otros en otras, lo que se torna al fin en un elemento fundamental del dominio.

La condición genérica de las mujeres hace que lo más importante en nuestras vidas sea lo que ocurre en torno a materno-conyugalidad. Para las mujeres algunas instituciones tienen una importancia vital, como por ejemplo, la pareja conyugal. La otra institución importante es la familiar, que funciona como una entelequía, como si fuera un personaje. Incluso se utiliza el término madre de familia, como si la familia fuera una persona. Comúnmente se dice: "voy a alimentar a mi familia", porque lo simbólico funciona como un ser. Y atribuimos sentimientos a estas instituciones, como por ejemplo: "me abandonó el sindicato" o "me traicionó el partido". Las mujeres no nos relacionamos con las instituciones, sino con personajes vitales a quienes exigimos desde nuestra carencia: "Para mí todo es mi familia" o "todo es la causa". Las causas funcionan en este sentido como personales propios pero al mismo tiempo como los seres simbólicos en función de los cuales nosotras vivimos.

Ese conjunto de características genéricas para las mujeres de todas las clases es lo que filosóficamente puede constituir la caracterización de una mujer. En el mundo patriarcal, la mujer es un ser cuyo sentido de la vida es para los otros. Esa mujer es de los otros, no es dueña de sí, sino que pertenecen en propiedad a otros.

Ahora bien ¿Cómo ocurre esto? Ese cómo está circunstanciado por el conjunto de determinaciones históricas que confluyen en las mujeres. Todas las mujeres tenemos en común la condición de género y con algunas compartimos otras condiciones. Por lo tanto somos semejantes genéricamente entre nosotras, pero a la vez somos diferentes entre nosotras, porque vivimos distintas situaciones vitales.

## 3. Ser para los otros

La condición genérica de las mujeres consiste en ser para los otros a través de la sexualidad, del trabajo y del poder, no como un sujeto pleno, sino como un objeto. En cada sociedad, en cada época período y región, tendríamos que puntualizar lo específico que trata la condición de la mujer, pues cuando la enunciamos, nos referimos a algo abstracto, a una teoría explicativa sobre un sujeto que es mujer.

Ser mujer no es lo mismo que ser mujeres, ya que lo primero es una teoría y lo segundo, un conjunto de circunstancias históricas que nos constituyen. Sin embargo, para decir que todas somos mujeres, hemos tenido que definir primero qué es ser mujer. O dicho de otra manera, qué aspectos tenemos en común las mujeres. ¿Y qué tenemos en común? Un mandato histórico.

Para examinar la condición de la mujer y examinar los rasgos que nos atañen, debemos vernos en una determinada formación económica social y en un período claramente demarcado.

Me estoy refiriendo a la existencia vivida por las mujeres, a esa relación entre el Ser y la Existencia, entre el soy y el éxito. Todas las mujeres somos mujeres, pero cada una existe y esa existencia está definida en lo que hemos llamado una situación vital. En este sentido, cuando hablamos de condición nos referimos al ser mujer en términos genéricos, y cuando hablamos de situación, estamos hablando de la existencia concreta de las mujeres.

Nos hemos referido a la condición de las mujeres y ahora hablaremos de la situación de las mujeres, construida como decía, a partir de un conjunto de determinaciones históricas.

## 4. Las múltiples dimensiones de una mujer

La primera determinación y la más importante es la del mundo en que vivimos. El mundo se concreta en los sujetos y en el caso de las mujeres, puede tener múltiples dimensiones. Puede ser el mundo patriarcal que existe desde una época a otra, en un determinado territorio, o puede ser Occidente, con todo lo que ese mundo particular conlleva. Desde el punto de vista de las relaciones de género que nos atañen, hay un conjunto de normas culturales que vienen de la tradición judeo-cristiana, aunque podemos encontrar sujetos del mundo occidental que tienen esas normas, leyes y creencias, sin ser ni judíos ni cristianos.

Ser mujer en este mundo concreto, tiene un conjunto de particularidades específicas. Podemos hablar de mujeres

occidentales, y no nos referimos a una categoría del mundo, sino a la categoría del sujeto.

Cuando decimos las mujeres en el mundo católico sabemos también de qué se trata, porque sabemos lo que significa la condición de la mujer en el catolicismo.

En el mundo en que se ubican las mujeres es la primera particularidad que nos hace diferentes. Ser mujeres en este mundo es algo específico y particular.

Ahora bien, dentro de un mundo existen muchas formaciones sociales diferentes. Por ejemplo, en el mundo occidental contemporáneo, la formación social particular que existe en Nicaragua, es diferente a la formación social mexicana. Ambos países pertenecen al mundo Occidental y a Latinoamérica, pero están constituidos por diferentes formaciones sociales.

Una misma formación social puede incluir también diversos estados. Si yo le digo a una vasca que es española, puedo asegurar que no seremos amigas, porque los vascos tienen una identidad en el Estado contemporáneo español. Existe una nacionalidad vasca y las mujeres vascas están determinadas por el conjunto de características de su país.

Dentro de los estados nacionales existen también grupos de la sociedad que la conforman de un modo fundamental. Son principalmente clases y castas, y cuando hablamos de las mujeres debemos precisar a qué formación social, clase y casta pertenecen. Es preciso combinar el criterio de clase con el criterio de género para dar con un tipo de mujeres específicas, diferentes de las mujeres de otras clases de ese mismo país.

Ser mujer de una clase social, está determinado por un conjunto de hechos económicos, sociales, jurídicos, políticos que confluyen en un Estado nacional. Y en las sociedades de castas sucede lo mismo. Si Indira Ghandi, por ejemplo, no hubiera nacido en una casta superior, no hubiera podido ser Primera Ministra de la India. Este tipo de sociedad le permitió ser mujer de cierta forma e incluso ser Primera Ministra en un mundo patriarcal. Y pudo serlo porque pertenecían a una casta de la cual salían los dirigentes de partidos políticos y los linajes que lideraban esos partidos, y porque tuvo las opciones de formación educativa, política, cultural propias de su casta.

## **5. La raza modifica a la mujer**

Todavía en gran parte del mundo, la raza hace a unas mujeres diferentes a las otras. Las formas de ser mujer para las mujeres de unas razas son distintas en algunos hechos que para las mujeres de otras. Son diferentes los

lugares que se ocupan en la sociedad, el acceso a los bienes y el lugar en la jerarquía política, y por eso decimos que la raza modifica la condición de la mujer.

Las etnias son también organizaciones sociales y culturales que conforman modos de vida particulares para las mujeres y los hombres. En ese sentido, las etnias son modificadores que dan una especificidad a la condición de la mujer.

Otro elemento que modifica profundamente la condición de la mujer, es la edad. Es una determinación que podemos encontrar en todas las otras, pues podemos ver una mayor similitud en mujeres de la misma edad aunque pertenezcan a estados nacionales o etnias diferentes. Podríamos encontrar grupos de edad de acuerdo a los sistemas sociales. Uno de los que surgió en este siglo es la adolescencia, que conforman la similitud en mujeres de distintas etnias, razas, clases y estados nacionales, y marca también sus diferencias. Es distinto ser una adolescente burguesa que una adolescente campesina. Las campesinas en general, no transitan por la adolescencia, sino que pasan directamente a la edad adulta.

Otras determinaciones importantes de la condición de la mujer son las lingüísticas. La lengua es uno de los elementos estructuradores del mundo y del sujeto. Hablar en una lengua es vivir, pensar y sentir en una cultura, y por lo tanto, el elemento lingüístico es uno de los espacios del modo de ser. Las lenguas también están estructuradas jerárquicamente y hablar la lengua mayoritariamente y dominante, permite a la mujer un acceso al mundo muy diferente que si habla una lengua minorizada.

También es prioritaria la determinación religiosa, puesto que conforma de manera muy importante a los géneros. Podemos encontrar una organización genérica musulmana o islámica y en otra en el mundo católico o de tradición judeo-cristiana. La posibilidad de ser desde la perspectiva de las religiones, es uno de los hechos que más modifican la condición de la mujer. Muchas mujeres son mutiladas en rituales religiosos por el solo hecho de nacer en el Islam. Y así ocurre con los hombres de la tradición judaica cuando son circuncidados como una vía para establecer pactos con Dios.

Por otra parte, la adscripción política ha modificado la experiencia de las mujeres en el mundo contemporáneo, al hacerse presente en la vida cotidiana y estructurar sus vidas, aunque ellas no lo quieran. Muchas mujeres no tenemos adscripción política directa, sino a través de la vía patriarcal, pero la relación con ciertas ideologías nos hace ser mujeres en una forma particular.

Otro elemento que estructura a las mujeres es la salud. El ser mujer se mide de manera distinta en relación con la

salud, pues no todas tenemos la potencialidad de concebir, gestar y parir. Los impedimentos a la fecundidad modifican profundamente la vida de las mujeres. Una mujer estéril no puede cumplir con el mandato patriarcal pues se le considera un poco enferma o rara. No importa si así nació o si le llegó a la menopausia: De todas formas en el mundo se pregunta: ¿será mujer todavía? Todas estas circunstancias hacen que nuestras vidas se den de cierta manera y que se conforme de un modo específico nuestra situación vital. En función de todo esto podemos plantear que las mujeres tenemos en común el hecho de ser mujeres, pero que tenemos un conjunto de diferencias muy importantes entre nosotras. Lo mencionado configura nuestras diferencias y éstas llegan a ser tan grandes, que a veces nos creemos absolutamente diferentes y somos incapaces de reconocer que compartimos una misma condición de género.

### La condición de género masculino

Los hombres como género y la construcción teórica del hombre han sido autodefinidos como el paradigma del mundo en el sistema patriarcal. Cuando digo paradigma me refiero a que vivimos en un mundo androcéntrico, donde lo varón está en el centro.

Han habido en el pasado, organizaciones del mundo en cuyo centro existen representaciones simbólicas de ambos géneros, pero en la nuestra no es así. Por su especialización genérica, los hombres han sido los dueños de la palabra que nombra al mundo en la sociedad patriarcal. Y desde ese monopolio del saber, han construido concepciones que legitiman y fundamentan los sistemas de valores, las normas, las condiciones cosmogónicas y las explicaciones del orden patriarcal. Y el sujeto protagónico de este orden no sólo tiene la iconografía y el imaginario masculino, sino también las características de los hombres concretos.

Los hombres aparecen dotados de un conjunto de características sobrenaturales, es decir, fuera y por encima de la naturaleza. Se les reconocen aptitudes y características excepcionales, magníficas, positivas, que sirven como modelo de estereotipo para evaluar al resto, es decir, a las mujeres. A nosotras se nos analiza a imagen y semejanza de los hombres. Somos ubicadas dentro de la naturaleza, más ligadas a través del cuerpo a la animalidad, mientras que lo masculino se ubica fuera y en contraste con la naturaleza, pero además con el poder de modificarla y contrararla.

Esta visión genérica está confirmada en sistemas religiosos muy complejos, y está plasmada en sistemas racionales y en la mayor parte de las filosofías y de las ciencias que

son en términos generales, androcéntricas. Los sistemas de ordenamiento político y las diversas concepciones políticas en el mundo de hoy también son androcéntricas.

### 1. El hombre en el Centro

Cuando la filosofía discute al Ser, lo hace supuestamente desde una neutralidad abstracta en que el Ser no tiene género, pero en realidad ese Ser abstracto concreta las características históricas de los hombres, sean alcanzadas o utópicas. El Ser de la filosofía es un Ser masculino. El Ser de la psicología dominante también es masculino. Las mujeres hemos sido observadas y catalogadas como locas desde una psicología androcéntrica. Las mujeres hemos sido observadas desde una teoría sico-analítica hecha para analizar a los hombres y hemos sido construidas como seres castrados, porque se nos aplica un esquema androcéntrico en el terreno de subjetividad y de la estructuración de nuestra siquis.

A esto me refiero cuando digo que los hombres, en su calidad de dueños de la palabra, han construido interpretaciones del mundo que tienen los hombres como paradigma para toda la humanidad. En esas interpretaciones han construido también una categoría muy importante que es la de "humanidad", que a su vez incluye la categoría de "seres humanos". Estas dos dimensiones suponen la existencia de una neutralidad humana, cuando en realidad se esconde tras ella una visión androcéntrica.

A nivel económico y social esto se corresponde con la relación de propiedad real de los hombres sobre el mundo, ejercida en distintas formaciones sociales y modos de producción en un largo proceso histórico. Entonces, el paradigma de lo hombre y lo masculino se fundamenta en la propiedad de los hombres concretos sobre las cosas del mundo y en especial sobre los sujetos del mundo: las mujeres y los hijos de las mujeres.

A lo largo de ese proceso patriarcal, se ha verificado la expropiación del derecho de propiedad de las mujeres sobre la maternidad y sobre la sexualidad en general. En todas las organizaciones de la sociedad en donde existe el sistema patriarcal, se ha dado este principio de expropiación y apropiación que convierte a los hombres como sujetos en dueños del mundo por el solo hecho de tener una anatomía reconocida y significada.

En esta historicidad, los hombres han tenido el monopolio de la confirmación del tipo de sociedades en que vivimos, y han construido y monopolizado la política, separando de la vida cotidiana la toma de decisiones sobre el mundo. ¿Cómo ha hecho esto? Disputando entre ellos los dere-

chos individuales y colectivos a la propiedad, y también pactando entre ellos.

## 2. Los pactos patriarcales

La configuración del mundo patriarcal se ha dado a través del pacto entre los hombres que constituye una especialización del género masculino. La disputa y rivalidad es una característica de las relaciones entre los hombres en el mundo patriarcal, en el cual se ejerce el derecho a matar al otro, como un derecho legitimado normativamente. Una cantidad de estudiosos de estos temas plantean incluso la idea de la guerra como una creación de estos pactos patriarcales. La guerra es una experiencia que tiene como justificación el derecho a la muerte del adversario.

Otra contribución cultural de los hombres a la historia es la alianza. Para poder pactar hay que tener la capacidad de aliarse, de establecer ese vínculo que persigue potenciar la acción de los sujetos para obtener los fines comunes. En estos procesos del pacto, los hombres se incluyen y se excluyen, o sea, aplican entre ellos un método de segregación. Durante mucho tiempo, sólo los hombres en las culturas letradas tuvieron el derecho de estar incluidos en los grupos que manejaban la palabra escrita, y aún hoy, sólo ellos son incluidos en los grupos que ejercen el poder público.

Por otra parte, los hombres construyen grupos donde incluyen a las mujeres. Pero sólo a las que tienen relaciones de propiedad con ellos, es decir, a sus mujeres. Así, conforman espacios, territorios, ámbitos de vida, en que se desplazan de los espacios homosexuales, solamente conformados por hombres, a los espacios mixtos, donde conviven con sus mujeres e hijos, en sus tierras.

Desde las sociedades del harem hasta las sociedades de la familia nuclear, encontramos que la organización social que vincula a las mujeres y a los hombres está dada por el principio de relación de propiedad de los hombres sobre las mujeres y los hijos de éstas, que por este camino pasan a ser hijos de los hombres.

En todos lados, salvo donde se han dado reformas modernas, la propiedad del espacio territorial en el patriarcado es de los hombres. La propiedad de los bienes, la propiedad industrial, agraria y financiera es monopolizada por los hombres. Por ese motivo, nacer hombre en el mundo patriarcal es nacer desde esa posición, con historia construida.

## 3. Creación y poder

Otra característica de la condición genérica masculina en el patriarcado, es la capacidad de crear. En algu-

nas concepciones filosóficas e ideológicas a esto se le llama trabajo, y se asigna a los hombres como una característica de su género. La creación y el trabajo sólo son comprensibles como parte del paradigma genérico de la masculinidad. En la filosofía, en las religiones, en las interpretaciones científicas, se considera la creación como algo superior, como aquello que nos separa de los animales y que otorga a quien la realiza mayor valor.

El trabajo es uno de los aspectos centrales de la creación, y es lo que organiza en el mundo patriarcal la condición masculina. Es así a tal punto, que durante mucho tiempo sólo lo que los hombres hacían se llamaba trabajo. Los hombres han monopolizado en la interpretación del mundo casi todos los trabajos, así como también la producción de valores, de bienes y riquezas, convirtiendo a éste en una característica genérica masculina.

Otra característica de la condición genérica masculina es el poder. Al aliarse, los hombres crean algo importante que es el poder necesario para expropiar a los sujetos sociales. Luchan entre ellos por los poderes creados y se reparten entre ellos estos poderes. Y a pesar de estar enfrentados por muchas oposiciones, monopolizan y comparten el poder más grande de la sociedad patriarcal que es el de ser hombres.

De esta manera, el poder es una tributo genérico de la condición masculina ejercido sobre las mujeres y sobre las otras categorías sociales de sujetos que tienen con los hombres relaciones de dependencia. El poder masculino se caracteriza por la interesante posibilidad política de ser hegemónico y de permitir el domino sobre los otros y la dirección del mundo.

La hegemonía implica dos formas de la política que son el domino y la capacidad de dirigir el mundo. Algunos hombres lo hacen sobre todas las mujeres y sobre el resto de los hombres, a nombre del orden patriarcal. De esta manera, los hombres son potenciales portadores y ejecutores de sus poderes de género en el mismo momento de nacer, aunque estos poderes aumentan o decrezcan según las condiciones sociales y culturales de ellos mismos.

## 4. Nacer autoafirmados

El poder más interesante para la constitución del sujeto hombre es el poder de la autoafirmación. Al transcurrir la vida de cada hombre esta autoafirmación puede ser autodestruida, pero es sin duda un recurso para vivir. Nacer en un género superior, histórico y poseedor de todos los valores es distinto que nacer en un género inferiorizado, natural y subordinado.



Las sociedades patriarcales son sociedades de trabajo, hegemonismos y poderes, y tener la posibilidad de existir depende de realizar estas funciones. Al nacer, los hombres son potenciales trabajadores, poseedores de bienes y ejecutores del poder. Eso para ellos, es tener derecho a la existencia.

Muchas sociedades patriarcales tuvieron entre sus prácticas el infanticidio de las niñas o de otros sujetos vulnerables, que daba paso al fortalecimiento de aquellos que sí podían permitir que el orden del mundo se realizara. En otras sociedades no se recurre al infanticidio, pero no se manda por igual a las niñas y a los niños a la escuela, no se distribuye de la misma manera el alimento doméstico, o se prolonga más la lactancia a base de leche materna en el caso de los hijos varones, para potenciar la realización de sus cualidades genéricas.

Desde esta autoafirmación de existencia, los hombres ejercen sus poderes como dominio sobre los otros sujetos. Podrían tener otro tipo de poderes, pero los que tienen son los del dominio y los del control. Las sociedades patriarcales están organizadas de tal manera que son específicamente hombres los que tienen el derecho a normar el mundo y a decidir cuáles son los derechos de los otros.

¿Qué tiene que hacer el papa católico, por ejemplo, normando el útero de millones de mujeres? Es una pregunta suelta, pero hay un conjunto de instituciones, normas y poderes políticos que permiten que un hombre ejerza a nombre del orden patriarcal, un poder tan enorme sobre millones de mujeres.

Estos poderes permiten decidir desde la condición masculina, los deberes de los otros y sus obligaciones, y permite ejercer el control de los recursos humanos reales e imaginarios. En muchos ámbitos de la vida, los hombres deciden aspectos esenciales de la vida de las mujeres: si nos casamos o no, si estudiamos o no, si salimos o no del espacio doméstico.

Se ha construido un orden lógico de pensar el mundo, que sólo tiene dos polos y se mueve por una lógica formal de oposiciones con tal fuerza que nos parece natural. Es el orden de superiores e inferiores, dominados y dominadores, ganadores y perdedores, sanos y enfermos, blancos y negros, capaces e incapaces, y finalmente, de hombres y mujeres. Esta estructura del orden simbólico que expresa la organización social del mundo, no es sólo un imaginario, pues lo imaginario deviene de lo concreto y lo real.

La condición genérica masculina está basada en el reconocimiento y la significación de las características sexuales a las que se asigna un conjunto de hechos genéricos que son las actividades de la creación y del trabajo,

las relaciones sociales, económicas y políticas, todas ellas consideradas como formas específicas de ser.

A estas características sexuales masculinas, se asignan formas de la subjetividad, del pensar y del sentir, e incluso lenguajes corporales que van desde el vestuario hasta la joyería. El arete llevado por un muchacho o una cabellera larga, pueden modificar por ejemplo, el orden del mundo. Son formas del pensamiento y la afectividad, actitudes, capacidades, destrezas y habilidades, que asignadas sexualmente construyen al género.

## 5. La sexualidad erótica como eje de la masculinidad

La sexualidad es central en la definición de la condición masculina. La cultura patriarcal separa la sexualidad con fines de reproducción de la sexualidad erótica de una manera diferenciada en el caso de los hombres. Las mujeres somos preparadas socialmente para vivir en la sexualidad procreadora, mientras la sexualidad erótica se convierte en la parte negativa de su sexualidad. En el caso de la condición masculina, la sexualidad erótica es un eje principal y positivo, mientras que la sexualidad procreadora aparece como una potencialidad del sujeto que sólo lo define simbólicamente. La paternidad no define la masculinidad de los hombres, aún cuando en el centro de la cultura patriarcal esté el padre.

A diferencia de las mujeres, los hombres SON, entendido el SER como una tributo de género. Cada hombre ES, pero las mujeres debemos realizar la sexualidad materna, procreadora o erótica, para llegar a SER genéricamente femeninas.

Los hombres se definen por la creación, el poder y el protagonismo. Son protagonistas de su vida, del mundo y de la vida de las mujeres. Por eso la paternidad no es esencial para cumplir con la condición de género. Los hombres que no son padres, simplemente no lo son, pero las mujeres que no son madres, reciben todo el peso de la cultura que evalúa al género a partir de la maternidad. Una mujer sin hijos se considera rara, incompleta, alguien que debería visitar al psicólogo para que la organice y vea qué clase de problemas tienen con su maternidad. Ellos, en cambio, están paradigmáticamente instalados en la civilización del padre. Son padre aún sin tener hijos, y en general, son padres de todas las mujeres.

La sexualidad, sea procreadora o erótica, es para los hombres un espacio de virilidad. Un recurso de los hombres son los hijos de las mujeres, pues la cantidad de hijos permite en muchas formaciones económico sociales

valorizar económica y socialmente al padre, y darle una connotación especial a su virilidad. El hecho de tener una esposa cargada de hijos significa en México, por ejemplo, ser muy viril. En nuestras sociedades, un hombre muy poderoso es un hombre que eróticamente “la hace”. Y el imaginario cultural patriarcal, un hombre que demuestra esa capacidad públicamente.

## 6. El poder del coito masculino

Las testigas de la elocuencia sexual de los hombres somos mayoritariamente, las mujeres. Y en la cultura genitalizadas, coitalizada, el mayor poder demostrativo de las masculinidad, es el poder de la eyaculación.

La sexualidad es para el hombre un espacio de apropiación de las mujeres por la vía erótica, y de otros sujetos a través de pactos sociales: de los hijos, y en el caso de sistemas sociales muy variados, de las familias de las mujeres. Por ejemplo, en las sociedades clánicas, el hombre se apropia de clanes completos, y a veces también de otros linajes.

La sexualidad es una dimensión fundamental en la condición de género masculino, pero los hombres se constituyen a través de ella de un modo distinto que las mujeres. Generalmente, los hombres obtienen mujeres, hijos y bienes que generan poderes y les hacen contraer un conjunto de obligaciones. En este sentido, la sexualidad es también un deber para ellos, pero no sólo porque adquieren bienes y sujetos, sino porque se vuelve una obligación compulsiva.

A través de la sexualidad, los hombres se convierten en cabeza de linaje. Para los niños, esto representa el futuro y para los adultos constituye un deber. Pero si los hombres no realizan algún aspecto de su sexualidad, no dejan de ser hombres, mientras que las mujeres quedamos al menos en duda. Las mujeres somos consideradas en las culturas patriarcales “naturaleza”, no “historia”. Se cree que estamos determinadas biológicamente, que somos instintivas, y por lo tanto nuestra sexualidad es natural e irrenunciable. Por eso, cuando alguna de nosotras no “cumple”, es considerada anómala, fallida, disfuncional, etc. En cambio, los hombres al ser considerados “historia”, son considerados “naturalmente” hombres.

Con todo, la sexualidad en nuestra cultura es para los hombres una dimensión teórica, protagonista y hedonista. El goce y el placer son atributos positivos del erotismo masculino, mientras que en las mujeres, son atributos negativos. Un valor generado eróticamente para los hombres es el placer que le dan las “otras”, ya sean teniendo placer ellas mismas, o sin tener placer, que es lo más generalizado.

## 7. La mutua dependencia

En el esquema de la condición genérica masculina y del modelo erótico dominante, cuando dos sujetos se encuentran, uno tiene que darle placer al otro sin placer para sí mismo. En este sentido, el placer es atributo del protagonista, que se valoriza y suma poder a través de la sexualidad.

¿Qué es lo que hace que las mujeres y los hombres estemos ligados unos a otros? El hecho de que cada condición genérica nos haya especializado segregadamente en un modo de vida y en la necesidad de recursos que requerimos unos de otros.

Lo que liga a los géneros es fundamentalmente, la dependencia. Los hombres tienen los recursos para que nosotros realicemos nuestra condición de género y por eso dependemos de ellos. Pero además, han monopolizado los bienes, los valores y tantas cosas que nos hacen depender de ellos para tenerlas.

Los hombres también dependen de las mujeres, pero como tienen el poder, llaman a esa dependencia “autonomía”. Por ejemplo, en el ámbito doméstico, las mujeres se ocupan de la casa y de los niños, mientras que ellos se van a trabajar, hacen la política y todas esas cosas. ¿Quién depende de quién? En la cultura dominante, esa mujer depende de ese hombre que le trae dinero, uno de los bienes más importantes monopolizados por los hombres. Todos observaremos la dependencia de ella en relación con ese hombre que la mantiene, y se la llamará por lo tanto “mantenida”, como una forma de reconocer la dependencia y la inferiorización del sujeto. En cambio él, no es visto como un sujeto dependiente, sino como el que la hace, la puede y se la trae, aunque necesite de la sopita de fideo y el hogar como espacio de relajamiento y recreación.

Las características de la condición genérica masculina hacen que los hombres sean los sujetos del mundo en el que viven. En la sociedad patriarcal son sujetos los grupos, fuerzas, clases, individuos, que comandan y dirigen, poseen bienes y tienen la capacidad de ser protagonistas de la vida y representar a otros. Por todas esas características de la sexualidad, del trabajo y del poder que los hombres poseen genéricamente, se constituyen en sujetos.

¿Qué bienes tienen los hombres que hacen falta a otros? Lo primero que tienen para sus “otros”, son sus personas. En el proceso histórico patriarcal, los hombres han logrado constituirse en individualidades, de manera que el ser individuo constituye una característica del género y una condición del sujeto. Los hombres pueden constituirse en individuos y disponer de sus personas a través de múltiples

mecanismos económicos, sociales, jurídicos y políticos, mientras que las mujeres somos seres que siempre pertenecemos a otros.

## 8. Las distintas vivencias del tiempo y espacio

Los hombres tienen movilidad en el tiempo y en el espacio. Nosotras vivimos en el tiempo cíclico de la reproducción, mientras que los hombres viven en el tiempo público, el que rige para las instituciones sociales. El tiempo es un pacto que expresa el proceso de movimiento de los sujetos. Por eso podemos encontrar un tiempo en los modos de producción agrarios, ligado a los ciclos de las siembras, las cosechas, etc. Pero también hay un tiempo genérico, que expresa la vivencia distinta del tiempo que tenemos hombres y mujeres. Nosotras decimos: "después de mi segundo parto" o "entre mi tercer y mi noveno hijo", mientras que los hombres miden el tiempo por ejemplo, en períodos presidenciales. Si nosotras somos seres para los otros, nuestro tiempo es el de la espera. Esa es la característica filosófica del tiempo femenino: esperamos a que llegue el otro, a que nos traigan algo, y cambie nuestra vida. En cambio para los hombres, el tiempo es el presente, es el tiempo del hacer. Es otra la vivencia subjetiva de quienes son considerados como sujetos de la historia.

En cuanto al espacio ocurre lo mismo. En los procesos de individualización el espacio es muy importante. Quien es corporada tiene como límite el espacio en el que puede acceder a los otros. En cambio los hombres, tienen como límite su capacidad de acción y se desplazan por ello de un modo impresionante. Muchas mujeres también se desplazan en la actualidad, pero como característica de género, mientras que la individualización es un atributo de la condición masculina.

Muchas mujeres cambian su vida porque el "otro" cambió de país, pero es muy difícil que ocurra a la inversa. Resultaría raro decir a uno que no es corporado: "vente conmigo" pues lo más probable es que respondería: "Espérate un momentito, yo tengo algo que hacer aquí". Los "haceres" anclan en los territorios de manera diferenciada, y permiten o impiden movilidad a los sujetos sociales.

Un bien muy importante que tienen los hombres son sus personas individuales. La condición genérica hace de los hombres el sujeto y permite que cada hombre sea único. En cambio las mujeres no individualizadas, somos apreciadas por los sujetos del mundo patriarcal como las indiferencias.

Para volver al aspecto de la conyugalidad, las mujeres patriarcales no podemos quedar fijadas toda la vida a un solo hombre concreto, material o fantástico,

porque la norma de la conyugalidad establece eso. Ellos son individuales para nosotras, mientras que nosotras somos indiferenciadas para ellos. Es posible por lo tanto la sustitución de unas por otras, porque los hombres no se relacionan con individuos sino con la mujer en cada una. En cambio nosotras nos relacionamos con el sujeto hombre, pero sobre todo con los hombres particulares, específicos, con sus características puntuales.

Otros bienes que tienen son sus cuerpos mágicos, a los que se ha asignado todo este poderío. En el parto lo primero que se dice, antes de precisar si el bebé salió completo o no, es si tienen o no sexo masculino, y ya se sabe que le pasará toda la vida. Sus cuerpos son mágicos para las mujeres que magnificamos el cuerpo y la subjetividad del otro: su inteligencia, la capacidad de pensar el mundo, de comprenderlo y arreglarlo, esa capacidad subjetiva que se llama voluntad y que constituye una forma de poderío.

## 9. Características y formas de la condición masculina

Todas las creaciones hechas a partir del mundo material son consideradas como realizables por la subjetividad masculina. Una de las más importantes, es la capacidad de tener relación directa con los Dioses y con otros poderes laicos. Por ejemplo, el grupo de rezo en la tradición judaica se establece con un forum de hombres, y son hombres también los intelectuales religiosos, porque considera que sólo ellos pueden relacionarse con los Dioses. En el mundo de las deidades también hay jerarquías, y las femeninas son inferiores. En el mundo social y simbólico de las religiones, las mujeres aparecen sólo como intermediarias.

Los hombres también poseen como atributo la riqueza material. Genéricamente hablando, las mujeres constituimos un sujeto social pobre, porque en todas las sociedades patriarcales no son clases las que poseen la riqueza dada más, sino dentro de ella son los hombres quienes la poseen en realidad. Pero también los hombres poseen el derecho de decidir sobre la vida de los otros, que es una riqueza muy grande.

Toda esta sucesión de características de la condición genérica masculina, hace que los hombres sean paradigma del poder, de seres completos que no se continúan en nada ni en nadie. Frente a las mujeres concebidas como incompletas y necesitadas de los hombres para realizar su condición genérica, los hombres son completos, filosóficamente hablando.

Este conjunto de características de la condición genérica son compartidas, son atributos asignados a los hombres, pero

no todos los realizan, o unos los realizan de una manera distinta, de acuerdo con su situación vital.

Antes decíamos que las mujeres tenemos una condición de género, pero según nuestra pertenencia a otras condiciones vivimos de manera diferente o semejante. En el caso de los hombres ocurre lo mismo. La situación vital de ellos se circunscribe al mundo en que viven y que decide las formas de la condición masculina: la nacionalidad, la clase social, la circunstancia histórica en que se vive, la edad, el tipo de vivencia de la sexualidad, la salud y las capacidades físicas y mentales, la condición religiosa, la condición política (que es el espacio de realización de parte de la condición masculina), la relación con otros hombres y la relación con las mujeres, el ejercicio de los poderes y la posesión de bienes reales y simbólicos.

Estas condiciones, articuladas en la vida de cada quien, dan la forma específica de ser hombres, forma a la vez diferenciada de otras, lo que hace a cada hombre un ser único y particular.

## 10. Masculinidad como forma de vida diferenciada

Cada una de las categorías mencionadas, constituyen modos de vida. Se vive con el modo de vida de una clase o de una edad determinada, pero no sólo eso, sino que a estos modos de vida corresponden culturas particulares. Todas estas categorías, significan a fin de cuentas, vivir la masculinidad de una manera y no de otra. Los hombres tienen a su disposición las potencialidades de la condición genérica, pero las características particulares de su modo de vida, permiten o impiden que las realicen.

Si pensamos en la condición genérica de los hombres en la infancia, observamos que el niño tiene un conjunto de atributos de la masculinidad, ya sean ciertas formas de poder sobre los otros, o el goce de cuidados específicos, pero sobre todo, tiene el resto de esos atributos como un futuro.

## 11. Hombres ante todo

Los hombres cambian el mundo para que no cambie la masculinidad. En muchos procesos de transformación social profundas, han querido seguir siendo el hombre "Marlboro" (macho) o han deseado obtener los recursos para serlo. Hay condiciones que permiten llevar a su realización los hechos del poderío de la masculinidad, de manera que los hombres que tienen potencialmente las posibilidades de cumplir con la condición de género, son los que pueden ser dueños y señores del mundo. Quienes

realizan a fondo la condición de género masculina son los hombres que ocupan posiciones dominantes en los grupos mencionados, y los que ocupan posiciones subordinadas, estarán siempre sometidos a los primeros.

La condición genérica es entonces, un atributo asignado al sexo, pero sobre todo, está históricamente determinada. En Nicaragua, por ejemplo, una característica del hombre es ser mujeriego, lo que también está dado en todas las clases sociales de América Latina. En otros sistemas genéricos no es así, porque para ser polígamos, los hombres deben tener bienes materiales que intercambiar. En las sociedades nuestras patriarcales realizan el intercambio con su sola persona y no necesitan de nada más.

Es asombroso ver a hombres de diferente ideología, que se mueven en la raya unos frente a los otros, haciendo pactos patriarcales para que las mujeres no logremos, por ejemplo, leyes democratizadoras de nuestra condición. Aquellos que se matan por otras cosas, hacen pactos en esto, se alían unos con otros para impedir que las mujeres ocupen posiciones de representación popular.

Estas características de la masculinidad se van adquiriendo a lo largo de la vida, aunque se asignen al nacer. Cada hombre tiene que realizarlas, tiene que aprender a ser hombres y tiene, desde luego, un montón de instituciones y sujetos a su disposición que le enseñarán a serlo. Lo más importante que deben hacer los hombres en este mundo es serlo, es decir, crear el mundo. Los verbos de los hombres son por ello "hacer", "poseer", "emprender", "apropiarse", "fundar", "atreverse" y otros de la misma índole.

Si el hombre no cumple con su misión a través de estas acciones, no podrá confirmar su condición masculina. Sin embargo, tienen la gran ventaja de ser herederos de los atributos de su género, de recibirlos al nacer. Aún en los sistemas clásicos familiares, los hombres encuentran recursos para colocarse mejor. En estos sistemas hay normas que otorgan a ciertos hombres los mejores recursos para perpetuar el linaje. De ahí, por ejemplo, la institución del mayorazgo, es decir, del hijo mayor.

## 12. Los espacios de la masculinidad

Si un político se queda sin el espacio para hacer política, no sólo pierde su trabajo, sino también el espacio privilegiado a través del cual ejerce su masculinidad. Los hombres realizan casi toda la masculinidad a través de la política. La sexualidad y el erotismo se realizan a través de la política. No sólo el erotismo vinculado a hombres o mujeres, sino vinculado a la política como actividad profundamente erotizada. A través de ella se apropian



de los bienes, ejercen las formas más exaltadas de poderío, control y dirigencia sobre los demás, que son atributos de la masculinidad.

Ser hombre adulto significa entonces, ejercer los pequeños poderes domésticos y familiares. Tener sobre quien ejerce el poder, es un hecho fundamental para la masculinidad, aunque sea con la propia pareja. Ser padre significa en el mundo patriarcal ser tutor de otros. Los hombres deben ser tutores de alguien. En general son tutores de la cónyuge y de los hijos, pero también pueden ser tutores de quien se deje. Los hombres tutorean tanto como las mujeres maternizamos.

Ser hombre significa ser protector. Esta es una especialización patriarcal que asegura la protección a los vulnerables. Los buenos patriarcas son extraordinariamente protectores. Ser padre es ser proveedor de bienes y, principalmente, de la propia persona. Proveer los bienes tiene sentido si es para los otros, en primer término para los próximos; la familia, las parejas, los hijos, o para grupos con los que se comparte. Los bienes pueden ser el dinero u otras formas de riqueza, o el mismo status, que los hombres traen consigo mediante pactos y relaciones.

Ser el pater, pasa por acceder a la paternidad real y esto significa ser un adulto pleno. En muchas sociedades patriarcales los hombres se vuelven adultos al ser padres y se valorizan al serlo. Muchos hombres no pueden ser patriarcas porque no acumulan bienes o no están dispuestos a compartir sus bienes con los otros. Estos pueden sentirse muy machos, pero son en realidad muy poco patriarcas.

Hay en muchos hombres una rebeldía a la identidad masculina dominante. La norma patriarcal implica que las mujeres nos demos y que los hombres nos den, en un intercambio desigual. Pero muchos hombres no cumplen ahora con los pactos patriarcales, y no reconocen los bienes más preciados que son los hijos. El patriarcado está cambiando, pues los hombres viven una crisis en torno a la condición genérica masculina.

Uno de los hechos más importantes en el cambio de la condición genérica de los hombres, es que éstos, por millones, no asumen la paternidad. Pero las mujeres no pueden reemplazar a los padres, aún cuando cumplan sus funciones: Padre sólo pueden ser lo sexuado masculino. Entonces ¿qué hacemos las mujeres cuando estamos solas con los hijos? Tenemos que proveerlos de bienes y cumplir funciones de tutoría pero no en calidad de padres, sino como parte de una maternidad ampliada. Lo que ha ocurrido en el sistema de género es que la maternidad se ha ampliado, lo que implica, además de las capacidades tradicionales de la madre, realizar todo lo que antes hacían los padres. Pero esto es una

práctica social, no una norma cultural ni jurídica, entonces se vive esto como la carencia del padre en una cultura de paternidad. Más todavía, las mujeres no sólo nos volvemos madres de nuestros hijos que quedan virtualmente huérfanos, sino que tenemos que subsanar la orfandad que nos deja la pérdida del cónyuge. Millones de mujeres tratan de hacerse cargo de sí mismas, al no tener al cónyuge que se supone debería proveerles y tutorearlas a ellas mismas. Entonces no somos madres y padres a la vez, sino que muchas de nosotras somos mujeres sin hombres y a cargo, además, de los hijos.

En la selección patriarcal de los recursos que transmiten a la generación de un linaje, se asigna la capacidad de mando a los niños que desde pequeños, pueden ejercerlo sobre los adultos, los menores, etc.

Hay un conjunto de instituciones que aseguran que los hombres reciban el legado, y que unos, en el mismo grupo de clase y en la familia, sean privilegiados. Son los hermanos que concretan el poderío sobre otros hermanos. A veces se escoge, por ejemplo, al hermano que estudia, para el que toda la familia trabaja. O el que hace política y en torno al cual se concretarán los recursos sociales para que ejerza el poderío.

Los hombres nacen entonces, privilegiados como hombres, y entre ellos, con diferencias de privilegios. De ahí se da, en parte, la rivalidad entre los hermanos, y también se da su alianza.

### 13. La transmisión materna de la masculinidad

Los hombres son esperados antes de nacer y nacen aprobados. Todavía la mayor parte de la gente desea que el hijo que va a nacer sea un niño, para que no le vaya como a las mujeres, o para que sea maravilloso como su padre, aprobándolos a través de esa anticipación. En este sentido, los hombres son muy protegidos, nacen con una mujer que les sirve, les atiende y los cuida, instalando de inmediato la relación de género. El primer ser que tienen ante sí mismo es el ser femenino del que provienen, y con quien de inmediato se relacionan genéricamente. La madre tiene la misión fundamental de volver hombre a esa criatura, cumpliendo así con la transmisión de la cultura de género.

Las mujeres transmitimos a los hombres lo que son y lo que deben ser, pero además les transmitimos nuestra propia experiencia con los hombres. En ese sentido, a la adoración femenina y materna por los hombres corresponde también una profunda hostilidad.

En la primera infancia, la relación con el hijo es muy importante, porque la madre historizada le transmite esa

condición de género en su propia versión. La madre hace que el hijo internalice esa condición genérica y la convierta en sentimientos, deseos, destrezas, actitudes, etc., es decir, construye en él una subjetividad masculina y disciplina su cuerpo para que también lo sea. No se nace hombre, hay que aprender a serlo y la madre es la encargada de enseñarlo, al igual que enseña la feminidad a las hijas.

La madre transmite a los hijos varones, su propia visión de lo que significa ser hombres. Y ese conjunto de saberes transmitidos en la primera infancia y llamado "lengua materna", no sólo abarca el idioma que se aprende, sino el conjunto de valores y creencias sobre lo que ocurre en el mundo, y muy particularmente, en su organización genérica.

Una de las primeras cosas que aprendemos al principio de la vida, es de qué se trata ser mujeres u hombres. Y lo hacemos no intelectualmente, sino sobre todo afectivamente y de manera inconsciente. En la relación con la madre, los niños aprenden a tener un lugar privilegiado y a tener a su servicio a una adulta mujer. Estas dos cosas marca la vida de los hombres para el resto de sus días.

Los hijos aprenden que esa madre es inferior y al mismo tiempo superior, por el hecho de ser adulta.

La madre es vivida como superior porque da todo lo que le hace falta a la criatura: satisface sus necesidades vitales, cuida, sosiega y hace todo lo que el otro requiere. Pero al mismo tiempo, es subordinada por ser mujer, y no en abstracto, sino realmente subordinada a la criatura hombre y al padre. Los niños varones ven esa subordinación de la adulta que aman y envidian porque lo tiene todo, pero que a la vez no tiene nada frente al hombre adulto. Entonces se producen entre el niño y la madre muchos elementos de identificación. El niño vive poderosa a la madre porque le da aquellos elementos de los que es carenciado, pero cuando la observa en relación con otros, la vive igual de carenciada, sometida e impotente que él mismo. De ahí que la primera percepción de los niños sobre el otro género sea ambivalente y contradictoria.

#### **14. La madre omnipresente**

En la elaboración subjetiva, la primera imagen es de esa madre que todo lo puede, dadora, generosa, del pecho bueno, y al mismo tiempo de la madre mala, que castiga, disciplina el cuerpo y las emociones y decide cuando el niño come, defeca o se duerme.

Todas las madres son la bruja del cuento y el hada madrina. Son las dadoras y disciplinadoras sobre todo por una cosa: para ser absolutamente buenas tendrían que satisfacer todos los deseos y eso nadie puede hacer-

lo. Las criaturas se enojan, hacen berrinches y desarrollan una gran agresividad si no se atienden sus necesidades al instante. Y si además son hombres, aprenden a obtener lo que desean en una relación de seducción con la madre.

Lo importante en este proceso que dura años, es que en la relación del hijo con la madre se va aprendiendo de qué se trata la mujer, el hombre, las mujeres y los hombres. Es difícil separar la primera imagen de las posteriores en la vida, y aunque se tenga 50 años, se sigue descodificando a las mujeres a partir de esa primera imagen en la que atienden sus deseos como siervas.

En la segregación del mundo se ha concentrado a las mujeres con los niños, ancianos y enfermos. Los niños aprenden la masculinidad en ese mundo femenino de la vida cotidiana, donde los hombres están cada vez más ausentes por su propia especialización en el mundo público. Muchos de ellos sólo aterrizan en el espacio doméstico para dormir, comer o tener ropa limpia, y otros están alguna parte del día presentes en el hogar, pero segregados. Son los ausentes presentes, y los niños varones que están bajo la influencia y la carga afectiva de sus madres, tienen que resolver esa carencia afectiva que despierta la ausencia del hombre.

Se dice que los hombres aprenden muy temprano a renunciar a su parte femenina, pero más bien, aprenden a renunciar a ser femeninos y a cómo afirmarse en la masculinidad. Crecer para los hombres significa aprender a separarse de la madre y a sobrevivir sin ella.

La madre es la genitora, pero sobre todo es el conjunto de seres del equipo materno constituido por ella misma, por las tías, las hermanas, las nanas y todas las personas que cuidan al niño. Los hombres tienen que aprender a despegarse de esas personas que los cuidan, lo cual resulta muy complicado cuando no se les ha enseñado por género a satisfacer todo aquellos que siguen necesitando de las mujeres. Si no hay quien les cocine, por ejemplo, se mueren de hambre. Su especialización en no hacer determinadas tareas los hace profundamente dependiente de las mujeres, que a su vez, han sido especializadas en hacerlas.

#### **15. El rol del padre en la masculinidad**

Los hombres aprenden a renunciar a su primer ginecogrupo para llegar a todas las sustitutas. Las mujeres formarán para el resto de la vida ginecogrupos que atienden a los hombres. Aprenderán a estar solos y a disciplinar las emociones que les provoca el miedo a la separación. Y para hacer esto, necesitarán ser convoca-

dos por una fuerza tan grande como la de la madre, que es la simbolizada por el padre.

Para que los niños varones no se queden entre las faldas de su madre, tienen que ser llamados por el padre que no es sólo el genitor, sino también el amigo, tío, vecino o cualquiera que a través de su propia existencia convoque al niño a no estar pegado a las mujeres. Esos otros hombres son presentados al niño por la propia madre que dice a la criatura: el papá nos hará, dará, comprará, o castigará. Es decir la madre presenta e introduce en el mundo subjetivo de la criatura a un padre y al deseo de ese padre, de tener alguien que castigue o perdone, que tenga una autoridad y un poder.

Los padres son muy importantes en la confirmación de la identidad de género. Son fundamentales porque no sólo le van a contar a los niños lo que es ser hombres, sino que son hombres frente a ellos. La enseñanza es por lo tanto ejemplar y los niños aprenden por imitación, por esa envidia llamada admiración en el lenguaje diplomático, por temor y amor.

El padre es el tercero que irrumpe en la escena, en la cual están al principio la madre y la criatura. Para romper el binomio madre-hijo, es necesaria la presencia fantástica o material del padre. Así, el niño aprende que ser hombre es ser Yo, y a la vez ser Mi padre, ese concepto puntual que grita o es silencioso, que lee el periódico o es romántico, que tiene o no posesiones, poderío y un espacio en este mundo. Pero todo eso depende del sistema familiar, es decir de si la familia está constituida por esos tres sujetos, y también de que la madre permita al padre irrumpir en el triángulo.

En la relación triangular, el hijo tendrá que quitarse de enmedio de vez en cuando, pues las madres muchas veces llevamos al hijo al lecho conyugal y a veces no lo sacamos de él, ya sea porque cumple funciones de pararrayos, de frontera, o de pretexto para no hacer algo.

Descubrir que se trae el padre con la madre, se vuelve entonces uno de los mayores impulsos para crecer. El niño crece con la fantasía de ser el padre, de tener sus bienes y poderío todo lo cual se convierte en el deseo de crecer y de ser hombres, uno de los deseos más importantes de la masculinidad.

Creer es el deseo positivo de la condición genérica, pero muchos hombres no desean crecer y aún más, no pueden hacerlo. A estos hombres no se les dieron en la primera etapa de sus vidas los elementos para crecer. Muchos de ellos no integraron el deseo de hacerlo y de ser como sus padres, ya sea porque éste no se aproximó, o apareció profundamente temible y distante. Entonces

no asumen los hechos de la masculinidad adulta, ni tampoco sus rasgos dañinos.

En cambio los hombres que sí crecieron tratando de imitar al padre, a las figuras masculinas famosas y poderosas, aprendieron cómo aprovechar los recursos del mundo para sí mismos y cómo poner todas las energías vitales en función de su propia vida.

## 16. El padre distante

Es tal la simbiosis de la madre con el hijo, que a veces hay que romperla a hachazos. En la cultura patriarcal latinoamericana, el padre no tiene recursos para entrar a ese triángulo porque la crianza es femenina. Y aunque quiera no podrá hacerlo, pues ser hombre se trata de no ser mujer, y él no querrá contaminarse de la crianza en ese espacio femenino.

El asistente de nuestra cultura hace que los hombres estén muy próximos a sus madres y muy distantes a sus padre. Los padres son entonces, presencias cada vez más lejanas, aunque desde luego, existen modos de producción donde la cercanía es mayor, y el padre tiene un lugar en la crianza. Por ejemplo en los grupos que tienen modos de vida campesino, el padre tiene un espacio en la crianza, en la atención corporal y la transmisión del idioma y de la visión del mundo a los hijos. Pero en términos generales, el modelo desarrollado en nuestras sociedades, es aquel donde los hombres están ausentes o tienen una presencia absolutamente distante.

El hombre se enorgullece de no saber cargar al niño, cambiar sus pañales o tener tiempo para bañarlo. Su modelo de intervención en la crianza es muy segregado, e impide la proximidad del hombre en la conformación de la identidad masculina del hijo. Si el hombre está presente como papá, abuelo, tío, vecino, maestro, hermano mayor o amigo de la familia, y se logra que el niño se identifique con él, entonces asumirá sus rasgos fundamentales y aprenderá que un día será grande y tendrá los bienes de los adultos.

Los niños aspiran a tener las cualidades que ven en los hombres cercanos, o se niegan a asumir como parte de su vida los atributos de esos hombres. Aprenden a agradar a sus padres como un recurso para evitar su violencia o para lograr su cercanía y aprenden a seducir de manera diferenciada a la madre y al padre, a las mujeres y a los hombres. Tratan de lograr los bienes y la servidumbre de la madre, de evitar su violencia e impedir que se vaya, y frente al padre alejado, emplean una seducción que les sirve para convocarlos y para conjurar la violencia y el daño que como adultos puede hacerles.

Muy temprano en la vida, los hombres saben que pertenecen al grupo del padre y que comparten sus poderes sobre la misma mujer. Aprenden a pertenecer al triángulo de manera infantil, a no ser amenazadores al padre, y a esperar a que se vayan para ir a ocupar el cuerpo de la madre. Muchos padres se enojan cuando se extiende la lactancia, porque piensan que el hijo se volverá blandengue y afeminado. Y mientras el padre desea que se acorte la separación de la madre y el hijo, la madre no está dispuesta a ella, porque necesita a los hijos de una manera imprescindible.

## 17. El rol de las instituciones

Muchas instituciones median también en esta relación. La escuela significa para muchos niños un abandono conflictivo del paraíso terrenal, pero allí se encuentran a otras madres y padres, ahora públicos y sin vínculos de parentesco, que sin embargo cumplen funciones parecidas.

Otras instituciones, como la calle o la oficina cumplirán un papel similar, pero siempre estarán en el centro del mundo los personajes simbólicos que se establecieron en la primera época de la vida, y miraremos a las personas que entren después, a través de esa experiencia.

Hay sociedades patriarcales que han cambiado profundamente y en ellas mujeres y hombres trabajan por igual. Y hay otras sociedades que todavía no han elaborado, legitimado, normado y convertido en mitos, religiones o ideología, los hechos patriarcales.

En general hay una contradicción entre lo que es la sociedad y la cultura. Hay normas sociales y culturales de conyugalidad en las que no existe correspondencia con la norma jurídica. La conyugalidad, que era un pacto para toda la vida en el siglo pasado, se ha reducido ahora a un pacto temporal, dándose jurídicamente la posibilidad de la ruptura.

Revisando la experiencia social de esta evolución, notamos que en la experiencia mexicana, por ejemplo, fueron los hombres quienes primero se divorciaron de las mujeres. En la segunda generación fueron las mujeres quienes promovieron el divorcio, aunque muchas se retiraron a la mitad del juicio. En una tercera generación, las mujeres empezaron a llevar hasta el fin el divorcio, y actualmente, ambos están pidiendo el divorcio, aunque el porcentaje mayor de solicitudes corresponde a las mujeres.

Hay entonces contradicciones entre la experiencia vivida, la expresión jurídica normativa y las formas de evolución cultural del proceso conyugal en las sociedades patriarcales.

## La identidad de género y la situación vital de las mujeres y los hombres

Hemos visto la condición de género como eje conjunto de actividades relaciones, funciones, asignadas a los sujetos sociales a partir del sexo. Esta condición está históricamente determinada, pero es muy importante también la identidad de género.

Los sujetos sociales no somos sólo género y tampoco tenemos solamente identidad. Veremos entonces qué es la identidad del sujeto y dentro de ésta, qué es la identidad de género.

La identidad en abstracto, como categoría teórica, es el conjunto de características que distingue la subjetividad del sujeto en relación con el Ser y la Existencia. El sujeto puede ser particular o grupal. Por eso, podemos hablar de identidad nacional, étnica, de clase o política, y esta subjetividad del sujeto puede referirse a distintos seres y aspectos de la existencia.

La identidad es un atributo sin el cual es muy difícil que se construya el sujeto. La identidad es esencial al sujeto, que se pregunta ¿quién soy? o en otros casos ¿quién es?, refiriéndose a la identidad asignada, es decir al “eres” y a la identidad autoasignada, es decir, al “soy”.

Estos dos niveles fundamentales de la identidad no son lo mismo. No hay siempre una correspondencia entre la identidad asignada y la autoidentidad. Hay también las identidades optadas, que son las que se conforman voluntariamente. Las identidades no son condiciones subjetivas aisladas unas de otros, sino que son un sistema de referencias entre sujetos diferentes entre sí, que se clasifican con un método basado en semejanzas y diferencias.

El sistema de identidades agrupa a los sujetos semejantes en la misma categoría, que implica a la vez la diferencia con otra. No nos referimos al Ser o no Ser de Shakespeare, sino al ser como y al no ser como, en relaciones que se construyen a partir del cumplimiento obligado con los elementos de semejanza y la prohibición de los elementos de diferencia. En otras palabras, lo semejante obliga a algo y a la vez prohíbe algo.

Para ejemplificar, mencionamos el sistema de género construido históricamente con dos polos de identidad muy importantes: el de las mujeres y el de los hombres. La autoidentidad es Mi identidad de mujer y la otra, Su identidad de hombres, ambas aprendidas, pero a la vez asignadas.

La asignación de una identidad, implica el poder de asignarlas. Todas las identidades asignadas son construidas, implementadas y reproducidas por fuentes de poder. Hay fuentes de poder que definen, por ejemplo en



relación a los géneros, que cosa es ser mujer u hombre, estableciendo un deber ser derivado de las semejanzas entre unos y las diferencias en relación a los otros.

## 1. Ser mujer es no ser hombre

Planteaba que en el sistema de identidad, ser mujer es no ser hombre. A partir de ese deber ser, los sujetos particulares van construyendo su propia identidad, y se preguntan ¿quién soy?, al mismo tiempo que son. Las diferencias entre las mujeres y los hombres hacen que se afirmen los elementos de identidad de cada género que los distinga a su vez del otro.

¿Cómo se conforma este sistema de referencia de identidad de los sujetos? El sujeto asume elementos de la identidad asignada como suyos, pero como no es un robot, va añadiendo a esa identidad elementos que son optados. Las identidades asignadas, la autoidentidad o la identidad optada, están siempre en proceso de movimiento y transformación, y este proceso continúa en las culturas que creen en la existencia de la vida después de la muerte.

¿Cuáles son los elementos asignados en la identidad de género? Uno de los más importantes es el cuerpo, que tiene una posición central pues la condición genérica es una construcción basada en partes del cuerpo. En el Ser del sujeto, el cuerpo tiene tal importancia en la estructuración de la identidad, que confundimos identidad de género con identidad corporal y más todavía, con identidad sexual.

Al hacer derivar la condición de género de las características sexuales, nuestro sistema de identidades reduce la identidad de género a la identidad sexual. Al ver una imagen con cuerpo sexuado femenino decimos: es mujer, y si es cuerpo masculino decimos: es hombre. ¿Qué quiere decir? Que se piensa que es lo mismo esa mujer y ese hombre que cualquier otros. Si por ejemplo se halla el fósil de una mujer, pensamos que vivía en una cueva y le hacía el desayuno a un señor que cazaba mamutes. Somos toda la historia aprendida en torno a la asignación de identidades y al contenido de lo que es ser mujer u hombre, y confundimos así la identidad sexual con la de género, que es mucho más grande.

Estamos hablando de sujetos históricos a los que se les ha asignado características a partir de sus cuerpos sexuados, pero que además tienen como elementos de identidad el conjunto de actividades que constituyen el deber ser la para mujeres u hombres; las relaciones económicas, sociales, sexuales o políticas, y elementos de la subjetividad, como es la estructura síquica.

## 2. La autoidentidad

La estructura síquica es fundamental en la identidad y está integrada por las formas del pensamiento y de la afectividad y por la confluencia de ambas en la configuración del Yo. Estas formas de pensamiento y afectividad van construyendo algo que no existe al nacer, que es esa experiencia denominada el Yo, formada por el conjunto de pensamientos, sentimientos, y emociones del sujeto sobre sí mismo y los demás. Se trata de un Yo genérico: mujer u hombre, que en nuestro sistema de identidades debe tener un contenido de feminidad o masculinidad.

La feminidad y la masculinidad no son elementos que se puedan quitar o poner a voluntad, sino que son la cultura concreta para el género en el sujeto. Para poder incluir en la identidad femenina a una mujer, deber ciertas formas de pensamiento y afectividad, y realizar cierto tipo de acciones. Lo mismo con un hombre, para ser incluido en la identidad masculina. Pero el Yo del sujeto no se construye sólo con lo que es asignado y enseñado, sino a partir también de la experiencia vivida.

La experiencia vivida no corresponde necesariamente con lo que se le ha enseñado al sujeto que debe ser su experiencia, ni con lo que se le obliga a ser, sino con la articulación entre lo asignado y lo experimentado, con esa relación entre el Yo y el Nosotros.

Todos los sujetos elaboramos las experiencias, las pensamos e interpretamos a partir de la cultura que se tiene y de la identidad asignada, en una síntesis de pensamientos y afectos que constituye la memoria. Las experiencias recicladas así, estructuran a su vez nuevas formas de pensamiento y afectividad.

Cada quien porta en su corporeidad, toda la experiencia vivida. Somos una memoria andante, y para poder compartir todo lo que no podemos transmitir, hemos inventado toneladas de libros y videos donde reposa la memoria colectiva.

Gran parte de nuestra vida está además, en la memoria inconsciente en la que se ha preservado como algo natural, nuestra identidad asignada. Los sujetos se comparten entonces de un modo mecánico, y actúan femenina y masculinamente, a partir de la memoria inconsciente. Y al revés, cuando se comportan de una manera diferente a la asignada, no comprenden qué les pasa, piensan que hacen cosas extrañas que no corresponden con el mandato de su género.

Pero los sujetos tienen a la vez experiencias, interpretan y sienten, y por esa razón, reelaboran su identidad a cada paso de su vida. El Yo está en permanente movimiento, en permanente confrontación entre las experiencias vividas y

las experiencias asignadas, a partir de las cuales se elabora la autoidentidad de género.

Cuando la experiencia vivida se asemeja mucho a la identidad asignada, se cambia muy poco. En cambio, cuando la experiencia vivida se va distanciando de la identidad asignada, se está en el camino de transformar la identidad en otra, en una identidad optada. Pero, para que esto suceda, tienen que haber cambiado los elementos fundamentales de la femineidad o la masculinidad.

### 3. Conflictos de la identidad genérica

Por ejemplo, una mujer tiene un cuerpo y sexualidad asignados, como también ciertas formas de comportamiento, lenguajes, indumentaria, ideología, etc. Desde niña, ella tiene la idea de que su cuerpo no le pertenece; no sabe cómo está formado ni para qué le sirve, pero sabe que tiene que aprender a guisar, a ser sumisa y un poco tonta, es decir a tener una identidad femenina. Sin embargo, a esa mujer le ocurren muchas cosas en su vida que pueden cambiarla y modificar elementos de su identidad: no tiene tiempo para cocinar, cuidar niños y estar en la casa, tal como le pasa a la mayor parte de las mujeres del siglo XX. Ninguna de nosotras cumple a cabalidad con el modelo, porque trabajamos, hacemos política o resolvemos diversos asuntos de la sociedad. Pero muchas de nosotras dejamos intocados algunos aspectos de la identidad y modificamos otros.

Hay mujeres que deciden sobre su sexualidad, lo que constituye un cambio muy importante en su identidad de mujer. Si asimilamos la identidad al cuerpo sexuado, asimilamos la identidad con la sexualidad. Y con una nueva sexualidad, se empieza a construir una subjetividad no sólo de alguien diferente, sino equivocado, de alguien que no cumple con la norma y que además, sufre la consecuencia de sus acciones. Esto genera una crisis profunda de autoagresión, y se empiezan a cambiar las formas de comportamiento. Esa mujer es hostilizada por los hombres y empieza a vivir en el mundo de mujeres. No va a fiestas mixtas, no tolera a los otros y cambia su modo de vida y su indumentaria, lo que se constituye uno de los elementos más importantes en los cambios de identidad. Entonces su autoidentidad será lesbiana, que es una autoidentidad optada.

Esa crisis profunda en su identidad la hará reelaborar su Yo. El Yo femenino transmitirá hacia un yo lésbico por una sexualidad asignada por la sociedad. Tu eres lesbiana, se le dirá, y quedará fuera de todas las otras que no lo son.

Los procesos de cambio de identidad no son neutros, sino muy conflictivos. La persona vivirá interna-

mente la crisis entre la identidad asignada y la que parte de la experiencia distinta, y tratará de aproximarse a lo nuevo, asumiendo los rasgos culturales y sociales de esa nueva identidad. ¿Cómo lo hará? Hay mujeres que mantienen todos los elementos de la condición genérica intocados, aunque tengan relación con otras mujeres. Pero ese hecho no lo anuncian al mundo, y el mundo no les asigna una identidad. En cambio, otras rompen con la identidad femenina a través de la sexualidad, y construye los elementos de una nueva identidad.

Si lo que hace no tiene nombre, no se vuelve una nueva identidad, mientras que si lo tiene, puede cambiar una vida. Por ejemplo erotismo adolescente entre niñas del mismo sexo no se registra como hecho lésbico, y no tiene mayor trascendencia social.

La identidad del sujeto está siempre en interacción con el mundo. Hay mujeres que se plantean la sexualidad erótica con otras mujeres, pero que quieren ser madres y pueden serlo con la ayuda de la fertilidad artificial.

Hay una serie de comportamientos para cada género que resultan un mandato muy poderoso. Por ejemplo, las mujeres deben ser discretas y cuidadosas en su lenguaje, mientras que los hombres tienen que decir chistes obscenos y ridiculizar a las mujeres. Y si no lo hace, quedan fuera de los rituales de pacto con los otros sujetos de su género que se lo van recriminar, amenazándolos con la exclusión. Y la exclusión genérica es un mecanismo de muerte para el sujeto, porque no le permite identificarse con lo dominante de su mundo, creándole profundos conflictos.

Si un hombre es excesivamente hogareño y no cumple con los requisitos de su género, las mujeres los convocamos a que sean patriarcales, tutores, proveedores, es decir a que sean el "pater".

Cuando surge una nueva identidad, la cultura dominante la sintetiza, elabora, construye y nombra, con las consiguientes obligaciones y deberes que la vuelven otra vez en un deber ser. Incluso las identidades que se conforman con una voluntad crítica, se convierten con el tiempo en un deber ser.

### 4. El sistema binario de identidades

Las identidades se componen de muchos elementos que no se modifican al mismo tiempo, sino por partes, dando lugar al proceso de cambio. ¿Por qué cuando una mujer asume cosas distintas de lo dominante es considerada hombre? Porque el sistema de identidades genérica funciona como un sistema binario, y cualquier cambio, es vivido como transformarse en el otro. Cualquier hecho que no corresponda con el esquema dominante, significa que

me estoy volviendo en el otro, porque se trata de un esquema cerrado, que no es dialéctico ni abierto.

Todo en nuestro mundo es femenino o masculino. No tenemos conceptos de neutralidad o de otras dimensiones posibles. Pero no todos los cambios de género son impulsados con voluntad, aunque así lo creamos. La mayor parte de los cambios de género surgen de modificaciones en la vida social, económica que actúan de manera compulsiva sobre la vida de los individuos. Otros cambios pueden ser impulsados, pero cuentan con la oposición del sistema.

En nuestro sistema genérico, todo cambio de género significa convertirse en el otro. Los cambios de género son interpretados casi siempre como pérdidas. Por ejemplo, cambios en la masculinidad, se consideran pérdidas de masculinidad. Y cada individuo en lo particular, enfrentan los cambios de la identidad genérica como pérdidas del Yo. Hemos dicho que el Yo está significado genéricamente. En muchos casos no tenemos forma de vivir el duelo que significa la pérdida de una parte del Yo, pues sólo hasta después de vivirlos, elaboramos los cambios de identidad en la conciencia. La mayor parte de las personas vive estos cambios desde las identidades asignadas con mucha contradicción, confusión, sufrimiento y culpa, porque el proceso interior es de traición al mandato de género.

La identidad asignada es aprendida de personajes claves en la vida, y todas las transgresiones de género significan la confrontación con el deber ser y las figuras centrales en la pedagogía del género. A la inversa, el cumplimiento con el mandato de género es vivido con la satisfacción de la obediencia en relación con el deber ser y con las figuras que nos enseñaron a ser así.

## 5. La traición al género

Los cambios en la identidad de las mujeres son vividos como traiciones a lo femenino, pero también a la madre, padre, esposo e hijos. En el caso de los hombres también se vive como una traición, aunque sean cambios optados. Es una batalla interior que explica los conflictos que surgen en los cambios de género.

Se observa también la tendencia a hacer transgresiones acompañadas de cumplimientos. Los sujetos reparamos el daño hecho al cambiar, haciendo mandatos muy precisos de género. Es típico en América Latina encontrar universitaria que están a punto de obtener un título y se casan. Es parte del conflicto entre el ser para mí y el ser para los otros. Y en esas opciones prevalecen muchas veces los mandatos tradicionales de género.

Las personas con cambios profundos en la identidad de género son muy contradictorias. No siguen la

línea esperada, sino que hacen cosas antagónicas a los mandatos del sistema, pues todo cambio significa convertirse en el otro, aunque al mismo tiempo se siga siendo lo mismo.

Nuestra sociedad y cultura, no ha elaborado la posibilidad positiva de nuevos géneros, sino que interpreta los cambios de género desde los estereotipos existentes. De esta manera quienes cambian son vistos como anormales, pues no cumplen con lo que debería como anormales, pues no cumplen con lo que debería ser una mujer o un hombre, es decir con la identidad asignada. Este sistema obligatorio y compulsivo es considerado natural y se piensa que las personas que cambian así son enfermas.

Existe una ideologización de la enfermedad en todos los fenómenos de cambio de las identidades. A estos fenómenos se los considera un problema y no es casual que lo relacionado con las mujeres se le llame "el problema de la mujer". También se considera culpables a las personas por que hacen, piensan y sienten de un modo diferente, y esas personas a su vez se sienten con problemas. En la cultura de la culpa, todos los problemas de género se deben a las propias fallas personales o a las fallas de los otros.

En otras sociedades donde hay diferentes concepciones e interpretación de estos hechos, los sujetos tienen otras referencias para pensar, sentir y explicar sus cambios. Pero en nuestras sociedades hay un rechazo profundo a las concepciones que explican positivamente los cambios de género. Las concepciones teóricas, filosóficas o políticas que no interpretan estos cambios como fallas, equivocaciones, pecados o transgresiones malévolas, son minoritarias y los sujetos de la identidad nos defendemos de ellas.

## 6. El sistema resiste

Para mucha gente en América latina, las concepciones de los cambios de género son inadmisibles, cosas de locos, reaccionarios, contrarrevolucionarias, pequeño burguesa y muchos otros adjetivos. Hay una respuesta política e ideológica a otros intentos de explicar qué sucede, de poner otros nombres a los fenómenos. Es un orgullo para muchos académicos, e intelectuales políticos de América Latina no haber leído nada de eso y no estar contaminados de esas ideologías.

El sujeto tiene que preservar su identidad de género y por eso rechaza todo lo que la cambia o atenta contra ella. Las mujeres nos defendemos del feminismo que atenta contra toda la cultura genérica patriarcal y los hombres viven como un atentado cualquier forma organizada del pensamiento de las mujeres, porque son objeto de la crítica política de estas concepciones.

Hombres y mujeres decodifican estas teorías desde la culpa, y las perciben como una acusación genérica o como una tanteado a la feminidad. Cuando no se tiene una cultura que explique los cambios, éstos son vividos con mucha confusión y dolor.

Todo lo que tiene que ver con los géneros está permitido o prohibido, y en el terreno genérico hablamos de prohibiciones “sagradas” o de “tabúes”. Los tabúes son prohibiciones que provienen de poderes sobrenaturales y cuando se transgrede un tabú, se está cometiendo un atentado contra esos poderes extraordinarios, contra un algo natural que constituye un orden previo y obligatorio.

Hacer la transgresión de un tabú provoca miedo y horror en quien lo hace. Miedo al castigo y el horror de uno mismo. Los tabúes han sido estudiados en culturas distintas a las nuestras, pero toda la normatividad genérica está estructurada en torno a prohibiciones sagradas. Cambiar significa entonces, transgredir un tabú y eso nos horroriza. Que un hombre lave los platos es un conflicto central en las parejas, pues no sólo está en juego la división del trabajo o la economía del tiempo, sino el orden simbólico del mundo genérico. La mujer le dirá: “quítate de ahí yo los voy a lavar”, pero en realidad está diciendo: “no descompongas el orden del mundo”.

Todas las normas genéricas se vuelven fronteras tabuadas y pasarse al otro lado, es violentar el “tabú”. No es sólo desobedecer una norma mundana laica, sino sagrada, pues no se requiere tener una religión para tener estructuras sagradas internalizadas.

## 7. Cambios en la identidad de género

Un ámbito central de estos cambios es la sexualidad de las mujeres y los hombres. Ha sido mucho más fácil inventar la píldora, que lograr las condiciones para que una mujer la tome y se la lleve a la boca. La relación de las mujeres con la propia fertilidad ha cambiado mucho y el derecho a la intervención en la fecundidad de las mujeres se ha convertido en una norma positiva. De ser una opción minoritaria, este derecho pasó a ser en muchos países una opción dominante, impulsado incluso de un modo compulsivo desde las instrucciones del Estado.

Muchas mujeres optan voluntariamente por la intervención en la propia fecundidad y otras no la aceptan, pero estos avances han significado que de ser sólo maternas, las mujeres han pasado a tener además otras opciones. El promedio de mujeres con veinte, quince, once u ocho hijos, en América Latina, ha bajado un poco. Se ha pasado de una fecundidad permanente, a una fe-

cundidad restringida y a la no fertilidad. El sistema permite transformaciones internas para que las mujeres podamos seguirlo siendo sin cumplir con la norma patriarcal de ser madres genitoras.

El sistema tiene mecanismos para que las mujeres sean madres de otra manera, por ejemplo, cuidando a otros. Se las reconoce como mujeres porque cuidan, se entregan, enseñan, y reproducen los valores genéricos.

El erotismo no basta para generar vínculos de conyugalidad con una cierta obligatoriedad. Hay cambios en las relaciones de parentesco, filiales y de alianza, pero se han modificado las formas de control y dominio, y los contenidos de vida en cada una de estas relaciones.

Han surgido también de manera pública, aunque considerada como equívoca, la sexualidad homoerótica. Han ocurrido cambios importantísimos en las prácticas y saberes eróticos en mujeres y hombres, diferenciados por edad, clases sociales o grupos. El erotismo y la sexualidad están presentes ahora como aspectos del saber político y hay modificaciones enormes en los límites de lo permitido y prohibido, en el lenguaje y las elaboraciones culturales del erotismo.

Se ha hecho presente algo que se llama pornografía, y ha cambiado profundamente lo que se considera pornográfico. Cosa que no podían ser representadas sin imágenes, hoy pueden ser premiadas como el mejor cine. Se han modificado muchas normas culturales y sociales, y el límite del cuerpo femenino está dado por la capacidad de decidir sobre el cuerpo de cada mujer.

Ha cambiado la frontera entre la defensa de un cuerpo normado desde afuera y un cuerpo apropiado por las mujeres. Se ha ampliado la lucha por la legislación del aborto, confrontada con una práctica generalizada del mismo. En este sentido, la legislación no ha elaborado la amplia experiencia del aborto como una norma positiva en la sociedad, y todavía no ha llegado a ser parte de la condición genérica de las mujeres. Incluso en los países donde existe una legislación a favor del aborto, existe una confrontación permanente para quitarla.

Han surgido desde el punto de vista de la sexualidad problemas muy serios, por ejemplo, enfermedades de transmisión sexual como el SIDA. Esto hace que cambie la cultura y las identidades de género. El SIDA es vivido como un fantasma por los sujetos de las identidades de género, y ha permitido al mismo tiempo ha permitido incrementar el miedo. El SIDA es esgrimido desde el poder como un elemento que legitima las estructuras más patriarcales.



## 8. Vida privada y vida pública

La relación entre la vida privada y la vida pública, y la familia como el único espacio culturalmente aceptado para la reproducción, se han modificado profundamente. Hay sociedades con formas alternativas de organización social en la que no se vive en familias, sino en otros espacios, como las comunas, por ejemplo, que han planteado grandes modificaciones a la organización genérica del espacio doméstico.

También se han modificado las instituciones que conforman la vida privada, como por ejemplo, la institución conyugal del matrimonio. Hoy día los sujetos sociales no viven necesariamente la conyugalidad en instituciones matrimoniales. Han surgido opciones que ya no están mediadas por lo bueno o lo malo, lo permitido o lo prohibido en la vida social. Muchas personas viven acompañadas o tienen relaciones conyugales temporales.

Hay mujeres en aquellos espacios donde antes sólo había hombres, y hombres donde sólo había mujeres. Cada cual es un poco extranjero en esos lugares, a los que no acaba de pertenecer realmente. América Latina consta la presencia de las mujeres en muchos espacios masculinos tradicionales. Y esa vivencia de ser las primeras que estudiaron, hicieron algún oficio u ocuparon posiciones de poder político es para ellas un hecho muy importante.

Con todo, todavía no existe legitimidad. Pareciera que los otros están esperando el regreso de las mujeres a sus posiciones originarias y muchas de nosotras que vivimos en espacios no tradicionales, estamos esperando inconscientemente o conscientemente regresar a las posiciones y actividades tradicionales. Muchas no desarrollamos la identidad de lo que hacemos y de lo que somos, y aunque cambiemos de modo de vida, no elaboramos esos cambios en la autoidentidad.

El fenómeno de las mujeres trabajando en lo público, no acaba de ser asimilado. El trabajo con jornada, salarios, jefes y obligaciones, es sentido y vivido con hostilidad, aunque se sienta fascinación por el mismo. Nos movemos en una contradicción entre el goce y el sufrimiento que nos produce el trabajo, y en realidad lo vivimos como algo impuesto, a excepción de quienes han sido formadas para el mismo y lo asumen de una manera natural.

## 9. Ser para mí y ser para los otros

Cuando son las circunstancias las que nos obligan, hay una enorme resistencia de identidad. Hay obreras que lo han sido por veinte años y cuando se les pregunta quienes son, responden que amas de casa. Este hecho que nace de la doble jornada de trabajo, hace que se elabore

la autoidentidad de manera separada. Las mujeres que tienen por un lado vida doméstica y por el otro vida pública, no logran estructurar una identidad integrada. He llamado a este fenómeno "la doble vida". Cada mujer vive cada día valores dobles, lenguajes distintos, exigencias diferentes y derechos a veces antagónicos.

Ciertos autores, han llamado a esto la esquizofrenia vital de las mujeres, no en el sentido de patología, sino en el sentido de lo separado, de una identidad que no acaba de conformarse en una sola. Las mujeres contemporáneas formadas con identidades asignadas patriarcales y existencias vividas muy complejas, elaboramos una desintegración personal.

La vivencia es la del conflicto interior entre partes del Ser. El fragmento madre por ejemplo, opuesto al fragmento trabajadora de una institución. Es la enajenación interna de la identidad. Una imagen que puede servir, es la de aquellas torturas practicadas a los indios durante la colonia, en las cuales se amarraba los miembros a las patas de dos caballos y se jalaban en sentidos opuestos. La mujer se siente dividida, escindida y en confrontación.

En muchos casos, lo que se logra afirmar alguna parte de la identidad y aplastar a las otras, o pueden llegar a construirse autoidentidades nuevas integrando a todas las partes en el sujeto. La contradicción más importante en la autoidentidad de las mujeres es la de Ser para los otros, frente a la de Ser para mí. Cuando predomina en la autoidentidad el Ser para los otros, todo lo que significa Ser para mí es vivido con culpa. Cuando sucede lo contrario el Ser para mí se va consolidando en oposición, contradicción y lucha, con el Ser para los otros.

Este conflicto, con distintos matices y formas de expresión, está presente en casi todas las mujeres. Cuando se pasa a formas de identidad integradas, el conflicto va disminuyendo y pierde dramatismo. Quiere decir entonces, que se ha salido de los mandatos.

En el caso de los hombres contruidos como seres para sí, el cambio hacia Ser para los otros se vive como pérdida de masculinidad y de autoidentidad. El Ser para sí encuentran grandes espacios de realización, pero también de enajenación. Muchos hombres están tan confundidos con el mundo, que éste se vuelve una de las dimensiones del Ser para sí. Hay hombres que Son su trabajo, su riqueza o su causa, y que han enajenado el resto de sus vidas.

Esto llega a ser a menudo un impedimento para vivir. En el caso de las mujeres, el Ser para los otros permite una autoidentidad de seres cuyo Yo se realiza en los otros. Es funcional al sistema de géneros y a la condición patriarcal de las mujeres. Pero cuando somos otras cosas, existen

impedimentos para construir la identidad. En el caso de los hombres sucede más o menos lo mismo.

Al subordinar el resto de su Ser a uno de los rasgos de su vida, los hombres quedan empobrecidos en su condición de género y compensan la pérdida con formas machistas. El más pobre de los hombres tienen todavía la riqueza de su sexualidad y aun realiza entonces la virilidad, la prueba de su poderío. Sin otros espacios de poder y sin reelaborar su autoidentidad, tratará de realizarla por lo menos a través de la sexualidad machista: dejaría regados hijos por todas partes y tratará de conquistar sexualmente a cuantas mujeres pueda.

La violencia es otra característica de la condición de género patriarcal asignada a los hombres. Cuando ya no les queda nada, queda la violencia, y pueden demostrar que son hombres a través de ella. Los hombres expropiados viven fenómenos de exacerbación del machismo y la misoginia. Lo único que les queda es violentar a otros más vulnerables, o rivalizar con otros hombres para ganar o perder, para ser jefes o tener jefes, para valorizarse o subordinarse.

Un aspecto muy importante en los cambios de identidad masculina, es la violencia que desatan entonces contra ellos mismos, plagadas de forma de autodestrucción personal.

## 10. La desconstrucción masculina

En América Latina, los hombres viven una disminución del machismo, aunque ser machos todavía es parte de su identidad de género y de su autoidentidad. ¿En qué consiste la disminución del machismo? En que los hombres, aún con actitudes patriarcales, se comportan un poco menos como dioses y aceptan tener menos poderes. Consiste también en una menor rivalidad y sentimientos de cercanía entre los hombres, a la vez que se produce una aproximación menos enajenada a las mujeres. Muchos de estos hombres aceptan la humanidad de las mujeres como algo que no tiene que ser probado a cada instante.

Desde luego, estos hombres no tienen una autoidentidad de similitud con las mujeres, porque el sistema de identidades hace que no puedan ser paritarias las identidades masculinas y femeninas. Muchos renuncian a la posesión total de las mujeres, y esto les genera múltiples conflictos, sobre todo si se relacionan con mujeres que requieren ser propiedad de alguien.

Algunos de ellos, desarrollan formas nuevas de la afectividad prohibidas en la masculinidad dominante, o

que se asocian a la afectividad femenina, y muchos transforman desde la autoidentidad su ética, eliminando rasgos de doble moral.

El erotismo central en la definición de la identidad masculina, sigue siendo fundamental en la afirmación del sujeto, pero no como recurso de apropiación del otro. Algunos hombres asumen que el erotismo con las mujeres es un intercambio, y se sienten ofendidos si se los coloca en el rol de falos erotizados. Otros asumen que las mujeres tenemos necesidades eróticas específicas, y no nos ven como objetos, sino como sujetos eróticos.

Estos hombres sufren al ser los protagonistas que tienen la sabiduría, al iniciativa y el control eróticos. Sin embargo, mantienen el poder en cosas tan elementales como la frecuencia del intercambio erótico con quien se trate. No existe entonces una correspondencia clara entre el cambio de mentalidad y la sucesión de hechos del erotismo.

Como parte de los cambios de la autoidentidad, hay una tendencia en América Latina al aumento de la bisexualidad, la homosexualidad y el autoerotismo, combinado con el voyerismo. Todo esto es vivido con liberalidad y avance, y algunos de estos hombres reflejan cambios importantes en su indumentaria. Existe una erotización y una transformación estética del cuerpo y una tendencia a eliminar rasgos agresivos del lenguaje afectivo, oral y corporal. Muchos hombres tienen rasgos dulces, y asumen como posible realizar trabajos que antes se consideraban femeninos, como por ejemplo, las labores domésticas.

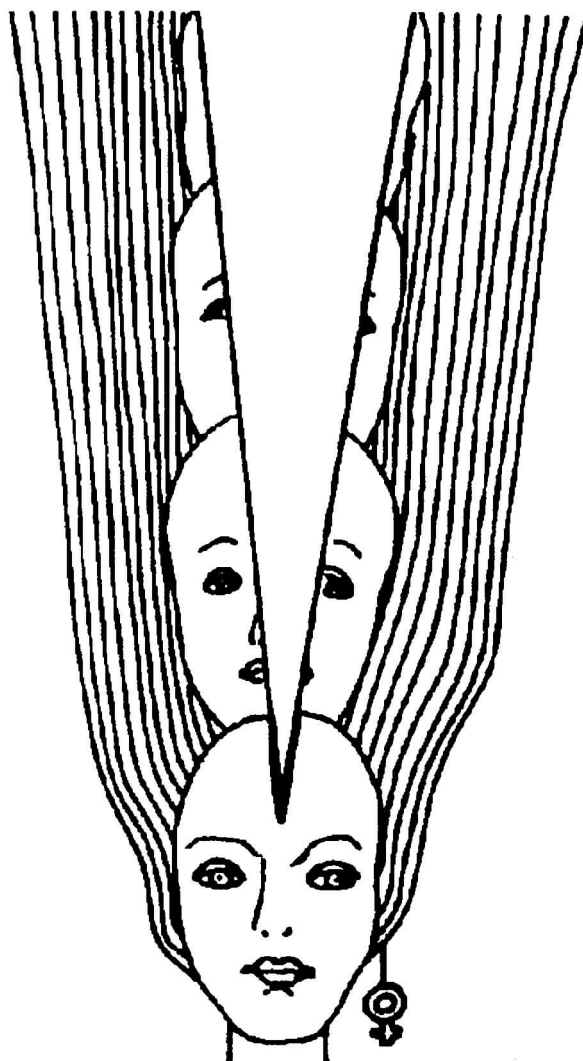
Uno de los aspectos más importantes de estos cambios, es que los hombres no sienten que las haya pasado nada, sino que a lo mejor enriquecieron su identidad, y que ahora tienen otros sabores, destrezas y capacidades.

También se han dado cambios importantes en la paternidad. Hay hombres que crían y cuidan vitalmente a otros, lo que constituye una verdadera revolución en el mundo patriarcal. La paternidad ya no es una obligación impuesta, sino parte del despliegue del Yo. Estos hombres comparten sus hijos con las mujeres, influidos por los cambios económicos y sociales del mundo contemporáneo, o por las modificaciones genéricas de las mismas mujeres.

Este conjunto de hechos constituyen la desconstrucción de la masculinidad dominante, que al ser hecha con aprobación, es decir con conciencia y voluntad, conforma lo que se ha dado en llamar "la masculinidad deliberada"

# Los procesos de socialización\*

*Ignacio Martín - Baró*



\*Tomado de la obra "Acción e Ideología", Psicología social desde Centroamérica. Por Ignacio Martín - Baró. Editores UCA Capítulo IV.

## I. La Socialización

Cualquier calle concurrida en una ciudad moderna puede convertirse en una atalaya excepcional para observar la diversidad de tipos y personas que habitan en la urbe: allá está el vendedor de periódicos y el taxista, el mendigo, la secretaria y el policía, el representante de seguros y el escolar, el señor vestido estrafalariamente, el hombre alto de rostro claro y la muchacha robusta que vende verduras. Todos y cada uno de ellos se sienten sujetos de su acción, aunque este sentimiento pueda ser de muy distinta calidad y contenido. Ciertamente, todos ellos se refieren a sí mismos como "yo" y se identifican y se ven a sí mismo como personas, como una unidad personal, con nombre y apellido. Si se les pregunta, dirán que se llama Juan Menjívar, Lucía Romero, Guadalupe Guardado. Su nombre y apellido, lo que son y lo que hacen, les da una identidad que les distingue como personas de cualquier otro individuo, por mucho que se les parezca. Pero todos ellos se sienten además parte de una sociedad, se saben salvadoreños, mexicanos, nicaragüenses, aunque también sentirse pertenecientes a una sociedad pueda tener un sentido muy diverso para cada uno de ellos.

La multiplicidad de personas nuestra, por tanto, que, en medio de su diversidad, todas y cada una tienen una identidad, un yo propio que las diferencia, así como un vínculo social que las une, una referencia común que les es propia y al mismo tiempo les hace miembros de una misma comunidad humana. ¿De dónde proviene esa doble faceta de la persona humana, su identidad diferenciadora y su identidad vinculante, su yo personal y su yo social? la respuesta es: de los procesos de socialización.

El concepto de socialización tiene mal "cartel" entre algunos científicos sociales, debido al hecho de que ha sido utilizado principalmente en el marco de la visión funcionalista de sistemas para expresar la forma como los miembros de una determinada sociedad llegan a compartir los mismos valores, principios y normas sociales. Sin embargo, el término no tiene por qué entenderse en ese sentido homogeneizador ni tiene por qué remitir a un marco social presuntamente común ni tiene por qué limitarse al ámbito de los valores y normas culturales.

Sociólogos y psicólogos suelen entender el concepto desde una perspectiva diferente. Para los sociólogos, la socialización es el proceso a través del cual una determinada sociedad u orden social logra pervivir y reproducirse, transmitiendo a los nuevos miembros aquellas normas y principios necesarios para la continuidad del sistema. La socialización cambia así a la persona, la va haciendo previsible respecto al sistema social y ajustada a sus objetivos, lo que permite el funcionamiento normal de ese sistema. Para los psicólogos la socialización es el proceso a través del cual los individuos adquieren aquellas habilidades necesarias para adaptarse y progresar en una determinada sociedad. Desde esta perspectiva, el individuo cambia a fin de poder sobre vivir y funciona adecuadamente. Sociólogos y psicólogos ven el proceso de cambio que se produce en el individuo, pero donde los unos enfatizan la necesidad e interés del sistema social, los otros subrayan la necesidad e interés del individuo.

Aquí vamos a entender la socialización como aquellos procesos psicosociales en los que el individuo se desarrolla históricamente como persona y como miembro de una sociedad. Esta definición sostiene tres afirmaciones esenciales: (1) la socialización es un proceso de desarrollo histórico; (2) es un proceso de desarrollo de la identidad personal; y (3) es un proceso de desarrollo de la identidad social. Veamos estas tres afirmaciones aplicándolas a un ejemplo concreto. En el Recuadro 8 se ofrece la visión que de sí mismo tiene un personaje en una reciente novela del salvadoreño Manlio Argueta. Se trata de una mujer campesina que reflexiona sobre lo que ella considera ser el origen de su particular manera de ser y de ver la vida.

Ante todo, la socialización constituye un proceso de desarrollo histórico. Se trata de un proceso caracterizado siempre por su concreción temporal y espacial. No es un proceso mecánico, inmutable, prefijado genéticamente o dependiente tan sólo de determinismos biológicos, como podría ser la maduración: por el contrario, su carácter es definido por las circunstancias propias de cada situación histórica concreta. Así, el análisis de los procesos de socialización requiere examinar como variables fundamentales en qué sociedad, en qué clase social, en qué grupo, en qué época, en qué situación, en qué coyuntura tienen lugar esos procesos. La campesina de nuestro



## Recuadro 8

### Campesina Salvadoreña

Quizás las influencias de mi familia me hizo algo cobarde porque yo me crié sola con hermanos varones y ellos siempre me estaban metiendo miedo; controlándome y vigilándome y diciendo que mucho cuidado, que no vayás por ese lado, que no caminés en lo oscuro; en fin, todo ese mimo que le dan a una cuando es hembra y mucho más si es la única mujer.

Mis papás sólo pudieron mandarme al primer grado. No porque no quisieran sino porque en la casa éramos muchos y yo era la única hembra, era la encargada de cocer el maíz y de moler y luego llevarles las tortillas a mis hermanos a los huatales. Mis hermanos se mataban haciendo cortas y chapodando, lo mismo mi papá. Mi mamá y yo éramos las del oficio de la casa.

Por todos éramos catorce, mis papás y once hermanos varones. Y eso que murieron tres. Murieron desmoyerados. Recuerdo que el último mi papá lo colgaba de los pies para que le volviera la moyera a su puesto y nada, morían con la cabeza hundida, toda la moyera se les hundía luego de grandes diarreas; una vez comenzada la diarrea no había salvación. Todos murieron antes de cumplir un año.

Los cipotes sólo se desmoyeran cuando chiquitos. Como tienen los huesos bien blandos, en un descuido viene la diarrea, y se les hunde lo de adelante de la cabeza.

Los niños se van al cielo. Eso nos decía el padre. Y nos íbamos des preocupando. Siempre fuimos bien conformes.

*Manlio Argueta. Un día en la vida.*

ejemplo remite a una situación característica en el campo salvadoreño, donde la miseria va de la mano con el machismo, el trabajo continuo con la falta de progreso, la ignorancia ingenua con la resignación forzosa.

Que la socialización sea un proceso histórico quiere decir también que no se trata de un proceso meramente formal, donde lo único que cuenta son las formas o mecanismos como el proceso ocurre. Por el contrario, el estudio de la socialización tiene que prestar especial atención a la historia en cuanto contenidos concretos y, aunque es importante examinar cómo se transmite algo, más importante aún es conocer ese algo que se transmite. No es lo mismo transmitir un sentido de solidaridad comunitaria que un ansia de competencia individualista, aunque uno y otra se puedan adquirir mediante los mis-

mos procesos de aprendizaje social. Lo que recibe la campesina es una exigencia de sometimiento a su calidad de mujer y al destino fatal atribuido a Dios, y con el que se pretende dar razón de los efectos de la pobreza.

En segundo lugar, la socialización es un proceso de desarrollo de la identidad personal. A través de la socialización cada individuo va configurándose como persona. La imagen tradicionalmente ofrecida para explicar el proceso educativo como un escultor labrando una estatua es muy engañosa. No es que exista primero el individuo por un lado y la sociedad por otro, como dos realidades acabadas e independientes (imperfecto el individuo, perfecta la sociedad). La persona se va configurando, va llegando a ser, en su desarrollo en y frente a la sociedad, como afirmación de su particular individualidad. La campesina se va afirmando frente a sus papás y sus once hermanos: surge como mujer que ha de ser protegida por los varones de la casa, a los cuales tiene que servir en las tareas caseras. Socializarse no es un simple cambio de un estado a otro, una modificación; es un paso hacia el ser, y hacia el ser personal. En el proceso de socialización la persona no cambia; la persona se hace, la persona emerge. De ahí que la persona y su específica identidad personal, su rasgos y características personales, sean el fruto de este proceso histórico de configuración. La sociedad no es entonces algo externo a la identidad de la persona; es elemento configurador esencial de su ser personal.

Esta concepción de la socialización rompe con la tradicional dicotomía entre la naturaleza y medio, herencia y ambiente, "natura" y "nurtura", no porque se niegue el posible valor analítico de la doble categorización sobre las raíces del proceso, sino porque la dualidad conceptual se presta a una comprensión confiscada de esas raíces, como de hecho ha sucedido, otorgando carácter de cosas en sí a lo que son conceptualizaciones parciales de una misma realidad. Al utilizar la dicotomía naturaleza y medio se tiende a concebir lo social como algo sobreañadido a lo natural humano, y la naturaleza se identifica con la base biológico-hereditaria.

Frente a esta dictomía, es importante afirmar que lo social es, por principio y desde el principio, constitutivo esencial de cada persona humana y, por consiguiente, la existencia de una persona supone necesariamente la existencia de una sociedad que la ha configurado a través de una historia. Juan, María y Rodolfo, la mujer campesina de nuestro ejemplo, no son, a la hora de su bautismo, persona a las que una sociedad externa a ellos tenga que ir cambiando y moldeando; son, más bien, personas en embrión, que lo que tienen en cuanto personas lo tienen porque ya se han desarrollado socialmente. La atribu-

ción social de un nombre a esas personas, por lo general ritualizada en alguna ceremonia de carácter más o menos religioso, es la actuación simbólica de un proceso histórico de génesis social que comienza aun antes de que la criatura sea engendrada.

En tercer lugar, la socialización es un proceso de desarrollo de la identidad social. La socialización marca al individuo con el "carácter" o sello propio de la sociedad y grupo social en el que históricamente se realiza su proceso de socialización. La persona surge a través del proceso como alguien con una identidad propia, pero se trata de un sujeto "de" tal o cual sociedad, "de" tal o cual clase social. El "de" señala una pertenencia desde las raíces más profundas de la estructura humana de cada persona. No hay identidad personal que no sea al mismo tiempo y por lo mismo identidad social. Se es Juan, María o Rodolfo, pero se es también Rodríguez, Segura o García: junto al nombre personal y como esencial complemento, el nombre social, el apellido indicador de la vinculación y pertenencia social. No sabemos bien el apellido concreto de nuestra campesina; pero sí sabemos que es salvadoreña y campesina, conocemos su pueblo y su familia, pronto nos enteramos de sus raíces personales y sus vínculos comunitarios.

Como se verá más adelante, la identidad de la persona depende de un modo muy primordial de la identidad que su grupo social le proporcione. Nuestra campesina lo atribuye a su familia. Pero más allá de esa creencia, podemos ver el efecto más profundo de su clase y grupo social, de los que su familia no son sino concreción. Por ello la identidad es primero y sobre todo una pertenencia objetiva: al ser parte de un grupo la persona adquiere el carácter peculiar de ese grupo así como desarrolla aquellos aspectos específicos que el grupo hace posibles. Pero la adquisición de una identidad social es también el producto de una asignación individual que tiene lugar a través de los procesos de interacción personal. La conciencia que la persona adquiere sobre sí misma y que a su vez repercute en su propia determinación surge condicionada por la realidad social objetiva, que le abre y cierra determinadas posibilidades (de ahí que la conciencia que puede adquirir una persona tiene siempre el límite impuesto por la realidad de su grupo social), así como por la evolución específica de cada persona al interior de su medio social.

Peter Berger y Thomas Luckman (1968) han distinguido entre los procesos de socialización primaria y los procesos de socialización secundaria. La socialización primaria corresponde en lo fundamental a lo que nosotros hemos definido como socialización en general, mientras que la socialización secundaria sería el proceso de

incorporación de la persona a sectores particulares de la organización social, "submundos" institucionales como pueden ser la universidad, un hospital o un club social. "La socialización secundaria es la adquisición del conocimiento específico de "roles", estando éstos directa o indirectamente arraigados en la división del trabajo" (Berger y Luckman, 1968. pág. 175). En definitiva la socialización secundaria significa que los procesos de socialización prosiguen a lo largo de toda la vida de las personas.

Examinemos con un poco más de detenimiento el carácter de la socialización primaria. La diferencia existente entre un niño en el momento de nacer y ese mismo niño tres, siete o quince años más tarde, muestra por un lado los resultados sucesivos de los procesos de maduración, pero muestra de manera más significativa el resultado del desarrollo psicosocial de la persona. Por la socialización primaria, el individuo se convierte en miembro de un grupo social concreto: su ubicación material al interior de un mundo objetivo de relaciones interpersonales le lleva a apropiarse de aquellos esquemas que definen la realidad como objetiva y exterior a él, permitiéndole conocer esa realidad y conocerse a sí mismo como real. Como dice Berger y Luckman (1968, pág. 166), "todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva en la cual encuentra a los otros significativos que están encargados de su socialización y que le son impuestos. Las definiciones que los otros significativos hacen de la situación del individuo le son presentadas a éste como realidad objetiva. De este modo, él nace no sólo dentro de una estructura social objetiva, sino también dentro de un mundo social objetivo".

En la socialización primaria, el individuo adquiere un mundo y desarrolla una identidad personal. Fijémonos, por ahora, en lo que significa "adquirir un mundo". "Un mundo" es ante todo un contexto objetivo, material y personal: el grupo social en el que uno nace, la situación en que se encuentra. Pero, en segundo lugar, "un mundo" es también una cultura en toda su complejidad. Por tanto, adquirir un mundo significa formar parte de un contexto y situación social, e incorporar individualmente ese contexto y situaciones sociales en forma de estructuras psicológicas. Mediante la adquisición de un mundo la persona pertenece a un grupo, a una sociedad, forma parte objetiva de ella; pero, a su vez, la sociedad, su grupo es constitutivo esencial de su ser personal. A la pertenencia objetiva corresponde una incorporación subjetiva del mundo.

La campesina de nuestro ejemplo es realmente campesina: pertenece objetivamente a ese grupo social salvadoreño, con todas sus miserias y privaciones. Pero la

campesina sabe que es parte de ese mundo y ese saber incluye que acepte su "cobardía", su oficio, su creencia en el "desmoyeramiento" de los niños y su visión del mundo desde la perspectiva de una doble opresión como campesina y como mujer.

La estructuración psicológica del individuo puede descomponerse analíticamente en dos aspectos: (a) la adquisición de unos esquemas cognoscitivos, y (b) la incorporación de un marco valorativo de referencia.

(a) Se suele afirmar que el primero en utilizar el concepto de esquema cognoscitivo fue F. C. Bartlett (1932) en su obra sobre el recuerdo perceptivo. Sin embargo, posiblemente el concepto fue empleado ya con anterioridad por Jean Piaget, cuyo influjo en la psicología norteamericana ha contribuido al auge del enfoque cognoscitivo en psicología social. Para Piaget (1947/1967), un esquema en la estructura de rasgos generalizables de una acción, aquel conjunto de caracteres de una acción que se puede reproducir y generalizar. Los esquemas van evolucionando según su desarrollo intelectual de las personas, lo cual quiere decir que tienen una historia y que si la persona utiliza los esquemas como fuente para sus conceptos, los esquemas surgen en la interacción del individuo con su medio. La importancia psicosocial de los esquemas estriba en que a través de ellos se selecciona y procesa cualquier nueva información que llegue a la persona, y así condicionan la acumulación de datos en la memoria, su actualización o recuerdo (ver Fiske y Linville, 1980; Taylor y Crocker, 1981).

La socialización supone que el individuo, situado en un determinado contexto social y en interacción con ese medio (sobre todo con los que Mead llama "los otros significativos"), va formando unos esquemas cognoscitivos que seleccionan y procesan su información, que filtran y configuran lo que él va a aceptar como la realidad, como el mundo. Desde el principio y en formas cognoscitivas que evolucionan de lo simple a lo complejo, de la concreción sensomotora a la abstracción operacional, el individuo percibe las personas y los hechos con unos esquemas cognoscitivo vinculados a una particular situación e intereses sociales. Los contenidos que la persona conscientiza, la realidad que el individuo conoce y la forma como la conoce, pasa por estos esquemas cognoscitivos, socialmente recibidos.

(b) la socialización supone también que el individuo va incorporando, haciendo suyo, un marco valorativo de referencia. La campesina del ejemplo acepta como natural "ese mimo que le dan a uno cuando es hembra". A los esquemas cognoscitivos corresponde una estructura valorativa, que es parte esencial de ese "mundo"

que el individuo incorpora en su psicología. Cuando las personas captamos la realidad, conocemos a otras personas, cosas o hechos, nuestro conocimiento no suele ser aséptico, puro; más bien, al conocer la realidad experimentamos emociones, positivas o negativas, que son la corporalización de la evaluación. Esta evaluación no es algo sobreañadido al conocimiento, sino que el mismo conocer la realidad tiene su elemento valorativo; al definición de la realidad supone ya un juicio sobre su calidad ética, humana o estética. Pero esta evaluación no está en realidad en sí, sino en la realidad en cuanto parte de los grupos sociales y en cuanto conocida y vivida por las personas. Así, pues, junto a los esquemas cognoscitivos, las personas incorporan a través de los procesos socializadores unos esquemas valorativos, unos criterios para medir y evaluar la realidad. Los esquemas de valoración son todavía más expresivos si cabe de las estructuras sociales que los generan y cuyos intereses canalizan a través del individuo como exigencias universales y principios absolutos.

Los procesos de socialización pueden continuar a lo largo de toda la vida. Aunque los primeros años tienen una particular importancia, no se puede pensar que la socialización primaria se cierre tras la primera infancia, a los seis o diez años, cuando la persona apenas ha estructurado una incipiente identidad y sus esquemas cognoscitivos y evaluativos se encuentran todavía en plena evolución.

La formación del yo constituye quizá el hilo conductor para seguir los procesos de socialización de las personas. Sin embargo, es importante examinar otros procesos parciales a través de los cuales se realiza la socialización primaria: la adquisición de un lenguaje de una moral, de una identidad sexual. La socialización de la persona progresa a través de cada uno de estos procesos, y cada uno de ellos muestra la estructuración histórica de la persona humana. No se trata, por supuesto, de procesos independientes, sino de formas concretas como se puede analizar el proceso global y complejo de la socialización primaria. Es la persona quien, a través de su historia concreta, desarrolla un lenguaje, asume unos principios morales, adquiere una identidad como hombre y como mujer y así desarrolla una identidad personal en una circunstancia y situación específica.

## **2. La adquisición de la identidad personal**

### **2.1. Carácter del yo personal**

A través de la socialización primaria, los individuos adquieren una identidad personal cristalizada en un yo



al cual remitimos sus acciones, su pensar y sentir: "Yo estaba en casa"; "yo le dije que no hiciera eso"; "se me ocurrió una idea"; "yo te amo". El yo es el producto de la socialización en todas sus dimensiones, y cada momento de su evolución representa la síntesis final de los procesos evolutivos de la persona. La plenitud de capacidades hace que las personas se sientan "más ellas mismas", mientras que la enajenación es experimentada como una pérdida de la propia identidad, una "salida" del propio yo: "en ese momento no era yo; estaba fuera de mí mismo".

La identidad personal tiene cuatro características fundamentales: (1) está referida a un mundo, (2) se afirma en la relación interpersonal, (3) es relativamente estable, y (4) es producto tanto de la sociedad como de la acción del propio individuo.

(1) El yo personal siempre se encuentra ubicado en un contexto objetivo y está referido a un mundo, entendido como una realidad de sentido, conocida y valorada. La identidad es, por consiguiente, el enraizamiento de la persona en un determinado mundo de significaciones así como en una determinada red de relaciones sociales. La persona pertenece a grupos de muy diversa naturaleza, cada uno de ellos con un sentido peculiar: es parte de una familia, es hombre o mujer, de una u otra raza, pertenece a una clase social y todo ello configura el mundo de cada persona, esa realidad en la cual adquiere consistencia el yo de la persona. Asumir la propia identidad supone asumir también ese mundo. Las personas tienen identidad referidas a un contexto, y fuera de él el yo pierde sus raíces y se desmorona.

(2) la identidad de las personas es de naturaleza social: está referida sí a un mundo de significaciones (mundo objetivo), pero está referida fundamentalmente a un mundo constituido por las personas más significativas de su entorno, los "otros significativos", su mundo de relaciones sociales. La identidad propia de la persona se afirma frente a la identidad de los demás, su yo define frente a los demás y con ellos. Negativamente, cada persona es "yo" frente a quienes son "no-yo", pero son también personas. Positivamente, la persona se afirma en sus vinculaciones de todo tipo con las demás personas, al interior de su grupo social, y como miembro de un grupo frente a otros grupos sociales.

(3) El yo o la identidad personal es relativamente estable. Hay una evolución a lo largo de la vida, pero la persona mantiene una continuidad consigo misma sea o no consciente de ella. A los cuarenta años, Juan siente y sabe que es "otra persona" que Juan, el niño de nueve años, el adolescente de dieciséis o el hombre de veintisiete; y, sin embargo, Juan sigue siendo Juan y su yo de

hoy es el mismo de ayer aunque quizás totalmente cambiado. Puesto que la identidad personal está siempre referida a un mundo, la evolución del yo va unida al cambio en el propio mundo. La ruptura de las rutinas cotidianas, la integración de un marco institucional diferente, el cambio en las relaciones personales, todo ello va unido a la transformación del propio yo. En general, las personas pasan por diversas etapas a lo largo de su vida y, en no pocos casos, cada una de estas etapas representa un cambio importante en su identidad personal. Así, retrospectivamente, la persona puede encontrar modificaciones cruciales en su propio yo a lo largo de su existencia. Sin embargo, ni estos cambios niegan la continuidad de su "yo" ni contradicen la afirmación de que el yo es relativamente estable.

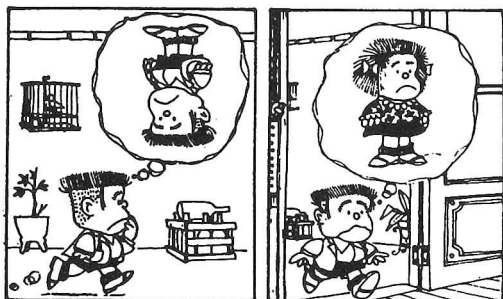
Cierta corriente del interaccionismo simbólico insiste que la realidad, eso que en cada caso consideramos como real, es el producto de la interacción personal y que en cada situación se constituye o reconstruye una realidad peculiar. Desde esta perspectiva, la "persona" o la identidad personal es el rostro que el sujeto presenta en cada interacción, que en partes es también fruto de la misma interacción: identidad y realidad son continuamente generados en el *quehacer* interpersonal (ver Blumer, 1969). Las categorías teatrales usadas por Ervin Goffman (1971) para describir la vida social serían entonces algo más que una metáfora. Sin embargo, este enfoque lleva demasiado lejos la vinculación de la identidad a un mundo; el yo no sólo dependería de un contexto social y de una red de relaciones interpersonales, sino que dependería de cada situación concreta y de cada interlocutor o interacción particular, lo que resulta en una comprensión puramente circunstancial de la identidad personal.

(4) La identidad personal es, al mismo tiempo, producto de la sociedad y producto de la propia acción del individuo. A esta consecuencia se llega como resultado de comprender a la persona humana como un ser de historia: la identidad personal se forma en la confluencia de una serie de fuerzas sociales que operan sobre el individuo y frente a las cuales el individuo actúa y se hace a sí mismo.

Al actuar, el individuo genera una realidad y la conoce como tal, pero a su vez la acción misma es hecha posible por las fuerzas sociales que se actualizan en el individuo. La acción de María, desde el momento de su nacimiento, va produciendo una realidad nueva que altera el mundo preexistente y que va configurando la identidad personal de María; pero si María actúa es también y primero porque su familia, su grupo social, los valores e intereses que en última instancia han hecho posible su existencia, determinan y condicionan su acción, materialmente (dándole alimento, cuidándola, abrigán-



dola, etc.) y espiritualmente (hablándola, dándole cariño, acogiéndola en un hogar, etc.)



## 2.2. La evolución del yo personal

Uno de los modelos teóricos más aceptados para comprender la formación del yo personal es el de George H. Mead (1932/1972). Mead distingue entre lo que llama el "yo" ("yo trabajo en la industria de la construcción") y lo que llama el "mí" ("Antonio se dirigió a mí, me miró y me estuvo hablando un rato"). Mientras el "mí" lo constituye la persona en cuanto objeto para los demás, el "yo" lo constituye en cuanto sujeto frente a los demás. El "yo" y el "mí" están intrínsecamente relacionados y expresan el proceso en el cual la propia identidad (el yo) surge como reacción frente a los demás (los otros), sobre todo a través de la imagen que de uno mismo transmiten, con hechos y palabras, los demás (el "mí"). La persona llega en buena medida a saber quién es y cómo es mediante la imagen de él mismo expresan las personas que con ella actúan, sobre todo aquellas más significativas ("los otros significativos" en términos de Mead).

Según Mead, el "mí" es genéticamente anterior al "yo", lo cual sería prueba de la naturaleza social de la propia identidad, es decir, que la identidad personal sur-

ge ante todo de las personas del propio entorno social. El "mí" es la incorporación a la persona de las actitudes de los otros, la incorporación del "otro generalizado". A este otro generalizado se llega por la paulatina adopción de los roles de otras personas, roles y personas que por supuesto, lo son de una sociedad concreta. "Una persona es una personalidad porque pertenece a una comunidad, porque incorpora las instituciones de dicha comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje como un medio para obtener su personalidad, y luego, a través de un proceso de adopción de los distintos papeles que todos los demás proporcionan, consigue alcanzar la actitud de los miembros de la comunidad" (Mead, 1932, 1972, pág. 191).

Frente al "mí", que es el otro generalizado e incorporado a uno mismo, la persona desarrolla su "yo". Mientras el "mí" surge como un reflejo de los demás, el "yo" surge a partir de la propia persona; el mí es objeto, el yo es sujeto. "El "yo" es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el "mí" es la serie de actitudes organizadas de los otros que adoptan uno mismo. Las actitudes de los otros constituye el "mí" organizado y luego uno reacciona hacia ellas como un "yo" (Mead, 1932 - 1972, pág. 202). Sin embargo aunque el "yo" surge de la propia persona y no es recibido de los demás, surge como reacción a lo que le dan los demás, al "mí", que son las actitudes comunes a su grupo social en cuanto incorporadas al individuo. Por ello, el "yo" emerge en un proceso de relación con las demás personas, sobre todo con aquellas personas que tienen más importancia en la vida del individuo, personas como sus padres, sus hermanos, sus maestros, sus amigos, sus vecinos. Así, pues, la propia identidad será en cada caso función de la realidad de esos "otros significativos" para cada individuo, y los "otros significativos" son distintos en cada sociedad, en cada clase social, en cada grupo y circunstancia histórica.

En este proceso de adquisición de la propia identidad es esencial la percepción que el individuo va teniendo de sí mismo. Si cada persona es en buena medida fruto de su hacer, éste depende muy esencialmente de la percepción que de sí mismo cada cual tiene. La imagen que de sí tiene la persona condiciona su acción que, a su vez, condiciona la consiguiente percepción de sí misma. Es importante subrayar aquí que percepción no es lo mismo que simple captación sensorial, sino que es conocimiento interpretativo y valorativo. La percepción que la persona va teniendo de sí misma es al mismo tiempo un conocimiento, más o menos realista, de quién es y cómo es, pero también una valoración de ese ser y de esa manera de ser. El niño que se capta a sí mismo como "uno

de pobre", se entiende y se valora de manera bien diferente que el niño que se percibe a sí mismo como Federico Regalado, "de los de la hacienda Santa Cruz".

Según Charles H. Cooley (1990), las personas vamos adquiriendo una imagen de nosotros mismos en el "espejo" de las demás personas. El comportamiento de las demás personas hacia nosotros, la imagen que de nosotros mismos nos transmiten, más lo que nosotros pensamos o imaginamos que las demás personas piensan y juzgan de nosotros, todo ellos es el material que, según Cooley, va a constituir nuestra propia imagen. En lo fundamental, la persona empieza a verse a sí misma con los ojos de los demás. Esto significa, en la práctica, que el niño que desde temprana edad enfrenta un medio ambiente objetivamente hostil, donde su presencia resulta una carga pesada, su mantenimiento tiene como consecuencia que empeore el mantenimiento de otros y donde muy temprano se le exige y acosa, va a tener una imagen muy pobre de sí mismo. Independientemente de cómo llegue a materializarse esta imagen o cómo la conceptualice, la persona se siente "de sobra", "un estorbo", "un indeseado" cuando no "un indeseable". A partir de ahí se entiende el abismo que va a separar en este respecto al hijo del "señor" del hijo del "sirviente"; como indica la tipología de Freire (ver capítulo 3), el uno sentiría desde el comienzo que el mundo entero le es debido por naturaleza, mientras el otro se experimentará como una parte despreciable y prescindible del mundo.

Morris Rosenberg (1965, 1979, 1981) considera que el concepto que la persona adquiere de sí es una actitud que incluye todos los conocimientos y sentimientos de la persona sobre sí misma. Lo interesante en la concepción de Rosenberg es que muestra cómo el concepto o imagen que se tiene de uno mismo no es algo puramente cognoscitivo, sino que incluye el aspecto evaluativo; en la imagen que de sí tiene la persona va incluida ya su valoración y estima.

Como toda actitud humana, el concepto de sí mismo es para Rosenberg un producto social, es decir, una realidad configurada como resultado de la historia y no un simple producto del desarrollo genético individual. Pero, a su vez, el concepto de uno mismo es una fuerza social, ya que la actuación de la persona estará en parte determinada por su actitud sobre sí misma. Según Rosenberg, la estima de uno mismo surge a través de un triple acceso; (a) como reflejo de la valoración que los demás tienen del individuo, lo que se muestra sobre todo en cómo le tratan en la vida cotidiana )b) como resultado de las comparaciones que el individuo establece entre sí y otras personas en las diferentes situaciones de la vida (ver Festinger, 1954); (c)

finalmente, como resultado de la captación que de sí tiene la persona, lo que en buena parte puede ser un verse a sí mismo desde los demás. Daryl J. Bem (1972) ha propuesto a este respecto una teoría inspirada en Skinner, según la cual "los individuos llegan a conocer sus propias actitudes, emociones y otros estados internos infiriéndolos en parte de la observación de su propia conducta y/o de las circunstancias en las que ocurre esta conducta" (pág. 2), a la manera como lo puede hacer cualquier otro observador externo.

Es importante no confundir el yo personal con el concepto de sí mismo tiene la persona. Este concepto o imagen personal es el lado subjetivo de la identidad de cada individuo; pero el yo personal es también y ante todo una identidad objetiva, un lugar en un contexto social y una serie de características materiales y espirituales. La identidad objetiva de la persona es el punto de referencia a partir del cual surge el concepto de sí mismo, de tal manera que objetividad constituyen el yo personal que es al mismo tiempo un producto histórico y una realidad social.

Uno de los peligros más comunes en la concepción del yo es el de su identificación con la individualidad de la persona en el sentido restrictivo del término. El yo es, entonces, entendido como lo opuesto a lo social, como una realidad "individualista": el yo constituye por sí solo una isla completa, una realidad independiente de la realidad social. La consecuencia es que el yo puede ser entonces comprendido con independencia del contexto social en que se da y prescindiendo de la peculiaridad social de su historia. Por el contrario, es importante subrayar que el yo es individual pero es también y esencialmente social: el yo no representa una mayor referencia a la individualidad que a la socialidad de la persona. Esta idea puede sorprender mucho en nuestra cultura, imbuída de un profundo individualismo, pero no sorprende en culturas para las que la persona es entendida más connaturalmente como parte de un grupo, de una familia o de una comunidad.

Un modelo que en parte puede ayudar a entender mejor la esencial socialidad del yo es la teoría del desarrollo psicosocial formulada por Erick Erickson. Para Erickson (1966), el individuo va configurando históricamente su yo en un proceso de desarrollo posibilitado por los factores de la maduración, pero donde sobre todo entra en juego un conflicto entre la persona y su contexto social (otras personas y grupos). El conflicto refleja la tensión entre individualidad y socialidad en el proceso de conseguir objetivos esenciales para el desarrollo de la persona. Según Erickson, cada uno de estos conflictos caracteriza una etapa del desa-

rollo humano, y su resolución condiciona las etapas ulteriores.

### 3. Socialización Lingüística

#### 31. Lenguaje y humanización

El caso de los llamados “niños-lobos” o “niños salvajes” ha constituido un fascinante enigma que filósofos y científicos han tratado de descifrar de acuerdo con su particular visión de la naturaleza humana. Cuando Victor, el “niño salvaje de Aveyron”, fue llevado a París en 1800, los responsables de su educación estaban interesados en dar respuestas a tres preguntas antropológicas, que se podrían sintetizar en tres concretos. Cada individuo, socializado al interior de un grupo social, tiende a asumir los principios y hábitos morales de su propio grupo. Ahora bien, el grupo social dominante tenderá a imponer su moral a la totalidad social y para ello se servirá no sólo de los mecanismos de poder institucional, sino sobre todo del discurso ideológico que convierte sus intereses en intereses universales y sus principios y valores en clase en principios y valores naturales. Así, los principios morales abstractos tendrán que ser entendidos a la luz de lo que las personas realmente hacen y pueden hacer en una sociedad: la aparente paradoja moral no será en muchos casos paradojas, sino que la acción constituirá la verdadera interpretación del principio moral. Por ello, la oposición entre los que se dice y lo que se hace a menudo el sentido de la inautenticidad de la persona, no como individuo sino como miembro de una clase social. La paradoja en el miembro de la burguesía residirá en el ocultamiento más o menos consciente de sus intereses de clase; en el miembro del proletario si se cifrará en la contradicción entre el principio y la acción, pero por el hecho de que el principio, con su pretensión universal, afirmará favorecer sus intereses, mientras que la acción los contradirá en la práctica.

### 4. Socialización sexual

#### 4.1. Sexualidad: identidad personal y papel social

Parecería que, entre las cosas que se nos imponen con una evidencia inmediata en la vida de las personas, está la identidad sexual: se es hombre o se es mujer como dato obvio, un presupuesto incuestionable de nuestra existencia. Sin embargo, numerosos fenómenos contemporáneos ponen en seria cuestión este presupuesto del sentido común. Quizá el más significativo sea la creciente beligerancia asumida por los grupos homosexuales para ser socialmente reconocidos y aceptados en su esquema alternativo de sexualidad. Más llamativos aún han sido algunos casos de “cambio de sexo”, como el del norteamericano René Richards, jugador de tenis que, convertido en René pasó a participar en los torneos femeninos, o el “Bibi

Anderson”, una atractiva artista española que con anterioridad había sido un lindo jovencito.

En el fondo de todos estos hechos late la cuestión sobre la identidad sexual. ¿Qué es y qué significa ser hombre o ser mujer? ¿Son masculinidad y feminidad una simple diferenciación de orden genético-biológico? ¿Puede explicarse adecuadamente la naturaleza sexual como un conjunto de caracteres orgánicos o de la personalidad individual? ¿En qué medida para entender lo que es la sexualidad humana, hay que acudir a otros factores de orden ideológico y social?



Prescindiendo por el momento del problema de la homosexualidad, que en todo caso remite a masculinidad o feminidad aunque desde una raíz biológica “opuesta” o ambigua, se puede afirmar que hombre y mujer constituyen dos caras del ser humano. Sobre la base de una identidad de características fundamentales, se edifica todo un proceso de diferenciación entre el hombre y la mujer, diferenciación que comienza en lo biológico-corporal y culmina en lo psíquico y social. Así, al analizar a los hombres y mujeres concretos de

nuestra sociedad contemporánea, sujetos adultos, nos encontramos con dos seres claramente distintos, no sólo en su organismo fisiológico, sino en su manera de ser, en sus comportamientos característicos, en sus roles sociales, en sus aspiraciones personales y hasta en las normas —legales o no, explícitas o implícitas— que regulan su existencia.

Toda diferenciación puede ser considerada como normal y hasta socialmente deseable en la medida en que exprese la diversidad posible de procesos que el ser humano puede realizar a lo largo de la historia. Que una de estas diferenciaciones se centre en la sexualidad nada tiene de peyorativo y, bajo cualquier punto de vista que se lo considere, supone un enriquecimiento del ser humano. El problema surge cuando el análisis concreto de la diferenciación tal como se presenta históricamente pone de manifiesto algo más que una diversidad. Y lo que de hecho se vislumbra en la diferenciación sexual tal como se da en las sociedades latinoamericanas es una discriminación sexual que, en lugar de afirmar, niega la alteridad real de la mujer, subordinando su desarrollo y su proyecto de vida al desarrollo y proyecto vital del hombre.

Una diferenciación es discriminatoria cuando las características diferenciadoras sirven para justificar o dar base a una situación desventajosa respecto al desarrollo humano, es decir, cuando la alteridad funda la subordinación, la dependencia y aun la opresión. Es importante, entonces examinar cuáles son las raíces de la diferenciación sexual y en qué momento o punto en base a qué se produce la diferenciación discriminatoria. En otras palabras, se buscan las raíces de la identidad sexual de las personas y las raíces de esta específica identidad sexual histórica que encontramos y que subordina un sexo al otro. Nos interesa el proceso de socialización sexual no sólo porque a través de él las personas adquieren una dimensión de su identidad crucial en la vida social, sino porque a través de ese proceso pueden estarse reproduciendo situaciones de alienación y deshumanización en beneficio de unos determinados intereses sociales.

A pesar de que en algunas de las caracterizaciones sobre el hombre y la mujer en los países latinoamericanos hay una notoria estereotipación, una excesiva generalización y hasta una cierta dosis de especulación literaria, no deja de ser cierto que la tipología machista describe con bastantes cierto algunas características bastantes comunes en la diferenciación sexual tal como ocurre en América Latina (ver Knaster, 1976). En otro lugar (ver Martín-Baró, 1972, 1980) he caracterizado al tipo machista con cuatro rasgos: (a) fuerte tendencia y gran valoración de la actividad genital (el macho es “muy gallo”); (b) frecuente tendencia hacia la agresividad corporal (el macho “las puede”); (c) una sistemática actitud de “valeverguismo” o indiferencia frente a todo aquello que no se relaciona claramente con su imagen de “ma-

cho” (al macho “le valev.” todo lo que no se relaciona con faldas o violencia); (d) el “guadalupismo”, es decir, una hipersensibilidad respecto a la figura idealizada de la madre y todo lo que se relacione con ella.

Al síndrome descrito por la tipología del macho corresponde el síndrome de la hembra. Se podría caracterizar el “hembrismo” por los siguientes rasgos: (a) la subordinación instrumental frente al macho: la realización de la mujer sólo es concebida mediante el servicio al hombre y la procreación y educación de sus hijos; (b) la exigencia de virginidad y enclaustramiento; mientras es soltera, la mujer debe reservarse intacta para un hombre, y una vez casada, debe permanecer dedicada integralmente a su hogar. Frente a la genitalidad machista, la mujer debe llegar virgen al matrimonio, ya que compete al marido legar con experiencia sexual y así moldear a su esposa en ese aspecto; (c) el cultivo de la sensibilidad y de la afectividad; puesto que la hembra es de inteligencia inferior, a ella no le compete enfrentar y resolver los problemas objetivos, sino cultivar la emotividad y el sentido de las realidades subjetivas; (d) el conservadurismo y la religiosidad: a la hembra le compete conservar vivas en la familia las tradiciones culturales y espirituales, y así mantener religada la familia con los parientes (vivos y difuntos) así como con Dios.

La tipología de macho y hembra parece corresponder a los rasgos que, en mayor o menor medida, muestran un gran número de hombres y mujeres en el medio latinoamericano. Pero el problema no se reduce a que se produzca este tipo de diferenciación sexual, sino que además se tiende a justificarla atribuyéndola a la naturaleza. El hombre es macho “por naturaleza”, por determinismos genéticos que le llevan a ser como es y a proceder de acuerdo con esos incontenibles impulsos naturales. Así, es “normal” que el hombre sea macho y la mujer hembra: los rasgos comportamentales de machismo y hembrismo dependerían de procesos genéticos y no de causas históricas. En lo sexual, lo biológico constituiría un hado histórico. Lo grave de esta tipología machista es su carácter discriminatorio, que relega a un papel de sometimiento y subordinación a los intereses y proyectos vitales del hombre. Pero la discriminación, como toda forma de opresión, resulta no sólo deshumanizadora para el oprimido sino también para el opresor. Así, la sexualidad resulta para muchos hombres y mujeres latinoamericanos una fuente profunda de enajenación deshumanizante.

Dos raíces se suelen señalar a la identidad sexual: las fisiológicas, determinadas a partir de los cromosomas sexuales, y los socio-culturales, surgidas a partir de las características propias de cada medio social.



Quienes consideran que la sexualidad es determinada fundamentalmente por factores fisiológicos indican que las principales características sexuales dependen de la información transmitida en los genes, de tal manera que los rasgos que definen al hombre y a la mujer se encuentran ya prefigurados en los códigos genéticos. Ser hombre o ser mujer es algo determinado desde el momento de la concepción, independientemente de que el desarrollo ulterior concuerde con la estructura anátomo-fisiológica. El papel de la socialización sexual es, para estos teóricos, complementario, no definitorio: se adquieren rasgos psicológicos y formas comportamentales coherentes o no con el propio sexo, pero éste ya está biológicamente definido.

En enfoque biólogo es defendido por algunas corrientes psicoanalistas que consideran que la inferioridad de la mujer se basa en su inferioridad anátomo-biológica. La ausencia del pene, instrumento de poder, constituye real y simbólicamente la raíz de la inferioridad femenina frente al varón. No sin razón los movimientos de liberación femenina actuales tienden a mostrar un fuerte antifreudismo.

Una visión predominantemente biólogo, pero de corte más contemporáneo, es la de Milton Diamond. Según Diamond (1976), las diferencias sexuales se encuentran asentadas en la organización cerebral desde antes del nacimiento. Bajo el influjo de los factores genéticos y hormonales, cuatro o cinco semanas después de la concepción del individuo cuenta ya con unos programas nerviosos básicos que sirven de mediadores de sus esquemas reproductivos y sexuales. Entre estos esquemas están sus formas de actuar, masculinidad o femininas, su percepción como hombre o como mujer, la elección de sus objetos sexuales y los mecanismos sexuales en la ejecución de la actividad sexual física. Ambos sexos disponen de programas nerviosos masculinos y femeninos. Pero los mecanismos masculinos prevalecerán en los varones genéticos y los mecanismos femeninos en las hembras genéticas. Aunque Diamond reconoce el influjo de los factores ambientales, considera que su papel fundamental consiste en desencadenar la manifestación de aquellas características comportamentales programadas biológicamente con anterioridad. Precisamente porque desde antes de su nacimiento hay ya una marcada diferenciación sexual, las respuestas de ambos sexos a los mismos estímulos y circunstancias sociales posteriores serán diferentes. En este sentido, Diamond considera que las variaciones psicológicas en el ámbito sexual son posibles, pero limitadas, y los límites son fijados por los factores genéticos.

Quienes consideran que la identidad sexual se construye básicamente a partir de factores socio culturales argumentan que desde una igualdad fisiológica, se configura una gran diversidad de formas sexuales, incluidas las llamadas formas patológicas como la

inversión o la homosexualidad. Lo único que permanecería constante sería la función reproductora, tanto en el hombre como en la mujer; pero incluso la manera de ser padre o madre, fuera de los aspectos estrictamente transmisores de la vida, sería diferente y mucho más la manera cotidiana o "normal" de ser hombre o mujer, hasta el punto de que lo que en una parte se tiene por masculino en otra puede ser considerado como femenino y viceversa. Es conocida la afirmación de Margaret Mead (1961) de que "muchos, si no todos los rasgos de la personalidad que llamamos masculinos o femeninos se encuentran tan superficialmente ligados al sexo como las formas de vestirse, comer o peinarse que una sociedad asigna a cada sexo en un período determinado.

Casi todas las corrientes psicológicas actuales mantienen este punto de vista que, sin negar la base fisiológica, otorga a los factores socioculturales el papel principal en el proceso de socialización sexual. A fin de mantener la distinción entre lo biológico y lo sociocultural, algunos autores han propuesto reservar el nombre de sexo al dato biológico (sexo genético) y calificar como género los rasgos y comportamientos que cada sociedad o grupo social considera adecuados para una y otra categoría sexual (Unger, 1979). Sin embargo, hay notables diferencias en las explicaciones ofrecidas por las diversas escuelas sobre la naturaleza del proceso de socialización sexual y los márgenes de variabilidad sociocultural del sexo.

Como ya se ha indicado al hablar de la socialización moral, el psicoanálisis mantiene que el individuo resuelve la contraposición entre el deseo (su búsqueda de satisfacción) y la ley (las exigencias normativas de la sociedad) identificándose con la figura paterna correspondiente. Al solucionar así su "complejo de Edipo", el niño interioriza la ley moral, pero también el modelo socializado que canalice sus impulsos sexuales, es decir, un modelo sexual. Masculinidad y femineidad surgen también en la confrontación entre deseo y ley, como una dualidad específica del carácter humano y cuya peculiaridad se define necesariamente en su relación mutua al interior de una sociedad y de una cultura. Para otros teóricos de orientación más sociológica, la identidad sexual de hombre y mujer se explica fundamentalmente a partir de los papeles concretos que en cada sociedad deben desempeñar. El origen de la identidad masculina o femenina se encuentra en las funciones que la organización e interacción social les exige en cada circunstancia histórica. Lo que la persona sexualmente hace, el papel que socialmente se ve obligada a desempeñar, define lo que la persona llega a ser. Este es el enfoque preferido por algunas de las principales promotoras de la liberación femenina. Así, por ejemplo, Betty Friedan (1964) piensa que la sociedad occidental ha encerrado a la mujer en un papel

constrictivo, racionalizado mediante una supuesta mística femenina que sirve a las necesidades de los hombres, pero no a las mujeres mismas. "La mística femenina permite y aun estimula a las mujeres a que ignoren la pregunta sobre su propia identidad. La mística afirma que pueden responder a la pregunta "¿quién soy yo?" diciendo "soy la mujer de Antonio... La madre de María""", es decir remitiendo a su rol de subordinación social (Friedan, 1964, pág. 64). Kate Millet (1970) ha hablado de "política sexual" para referirse a aquellas prácticas a aquellas prácticas socializadoras que han perpetuado la sumisión y discriminación social de la mujer en beneficio del hombre, justificándolas como algo connatural a la realidad del ser humano.

Los enfoques del aprendizaje toman como punto de referencia los hechos y sucesos que se pueden discernir en la vida de las personas. Según este enfoque, la conducta y los valores masculinos o femeninos del individuo son determinados por su aprendizaje particular: las personas aprenden a ser masculinas o femeninas como aprenden a actuar moral o inmalmente, a hablar inglés o castellano. Ahora bien, precisamente porque en lo referente a la sexualidad se produce una diversificación, el aprendizaje sexual es tipificador, es decir, transmite al individuo patrones de conducta característicos y diferenciados, masculino o femenino. La tipificación sexual es, por tanto, el proceso de aprendizaje "por el que el individuo adquiere patrones de conducta sexualmente tipificados: primero aprende a distinguir entre estos patrones: después, a generalizar estas experiencias concretas de aprendizaje a situaciones nuevas, y, finalmente, a practicar dicha conducta.

El proceso incluye además el condicionamiento directo o indirecto de multitud de estímulos que adquieren valor diferenciador y provocan en los sexos distintas respuestas emocionales y de actitud" (Mischel, 1942, pág. 38). De este modo, los individuos adquieren conductas sexualmente tipificadas, es decir, aquellas que acarrearán diversas consecuencias a los individuos de distinto sexo. Ciertos movimientos corporales son considerados como muy propios en la mujer y le hacen más atractiva, pero desencadenan rechazo cuando son ejecutados por un hombre; se trata de gestos sexualmente tipificados.

La escuela del desarrollo cognoscitivo enfatiza el papel que, en la adquisición de la identidad sexual, juega la imagen cognoscitiva que el individuo adquiere sobre sí mismo. Según Kohlberg (1972), en un momento relativamente temprano de su desarrollo el individuo establece un juicio básico sobre su propia realidad física que le lleva a clasificarse como niño o como niña. Esta identidad sexual o clasificación de sí mismo es el principio organiza-

dor de las actitudes que la persona va a adquirir respecto a su papel sexual. Los valores sexuales, masculinos o femeninos, surgen en la relación a la imagen del propio yo y a la necesidad de valorar las cosas que son consecuentes con el yo. En general, todo el desarrollo de la sexualidad está vinculado a los procesos de maduración cognoscitiva más que a los procesos de maduración meramente fisiológica. Masculinidad o feminidad "son el resultado de la organización evolutiva cognoscitiva por el niño de un mundo social en el que los papeles sexuales se relacionan con nociones corporales y con funciones sociales básicas, según molde relativamente universales" (Kohlberg, 1972, pág. 147).

A pesar de que las síntesis pueden prestarse a graves incoherencias lógicas, el énfasis de los diversos enfoques mencionados en aspectos distintos de la identidad sexual parece exigir un esfuerzo por lograr una visión de conjunto. Podemos intentar una síntesis crítica en cuatro puntos.

1. Lo fisiológico-corporal es el condicionante básico de la identidad sexual de las personas, el punto de arranque de cualquier proceso de socialización sexual. Ahora bien, este condicionamiento no es determinante en sentido mecánico, sino que la persona logra su identidad sexual a través de una historia personal que parte de ese dato primero, pero en la que juegan un papel también esencial los elementos sociales y culturales. En términos de Frank A. Beach (1977, pág. 5), "resulta razonable pensar que las diferencias sexuales congénitas en el cerebro no funcionan como "determinantes" totales de las diferencias comportamentales subsiguientes, sino como fuentes de tendencias o predisposiciones a responder diferentemente a programas sexualmente distintos de entrenamiento social".

2. Cada organización socio-cultural determina, explícitamente, las formas aceptadas como ejemplares y necesarias para cada sexo; estas formas pueden diferir notablemente de un grupo a otro y de una a otra cultura. Los modelos sociales respecto a la sexualidad no son consecuencias de una determinación mecánica a partir de los datos biológicos ni una elección arbitraria, sino que corresponde a intereses, necesidades y experiencias propias de cada sociedad o grupo social.

3. A través de los procesos de aprendizaje, el individuo humano se va convirtiendo en hombre o en mujer, sus hábitos y comportamientos van siendo característicamente masculinos o femeninos. Este aprendizaje es diferencial, ya que las conductas sexualmente tipificadas producen diverso tipo de refuerzo según la identidad fisiológica del niño, aunque en ello también cuentan las diferencias intrasociales.

4. En el desarrollo de la identidad sexual juegan un papel importante el desarrollo de las estructuras cognoscitivas y, por consiguiente, la imagen que de sí mismo como hombre o

mujer adquiere cada individuo. Los valores y actitudes aceptados más tarde están condicionados por la necesidad de consistencia con esta imagen propia de cada individuo, aunque, como en el caso de la moralidad, ciertas inconsistencias formales correspondan al carácter ideológico de los valores sexuales.

Una consecuencia importante que se sigue de esta síntesis es que no se puede considerar masculinidad y feminidad como caracteres excluyentes; se trata más bien de una polaridad, de un continuo de rasgos y características (Constantinople, 1973). Esta concepción ha llevado a Sandra L. Bem (1974; ver Spence y Helmreich, 1978) a hipotetizar una identidad sexual ideal, a la que llama la androginia (del griego "aner" que significa varón, y "gine", que significa hembra). La androginia sería la simultánea posesión por parte de una persona tanto de los rasgos y comportamientos propios del hombre como de los propios de la mujer en una determinada sociedad. El "andrógino" o la "andrógina" construirían un tipo sexual ideal, ya que tendría la capacidad para adaptarse a cualquier situación social, sean cuales fueren las demandas que en el orden de la identidad sexual se le plantearan (Bem. 1975). Por el contrario, la persona que sólo posee rasgos masculinos o femeninos tiene posibilidades de adaptación social mucho más limitadas (Bem y Jenney. 1976). Por supuesto, este concepto de androginia resulta muy discutible como discutible es empíricamente la mayor adaptabilidad social del andrógino. Con todo, la hipótesis de la androginia subraya en forma dramática la relatividad social de buena parte de los rasgos sexuales.

## 4.2. La mitología sexual

Los estudios empíricos sobre las diferencias entre los sexos llevan a conclusiones mucho más modestas de las que el "sentido común" suele asumir. La investigación científica demuestra que cualidades que en los sectores medios salvadoreños se asumen como connaturales del hombre o de la mujer tan sólo se pueden considerar como cualidades desarrolladas histórica y diferencialmente por el hombre o la mujer de ciertos sectores salvadoreños, pero no por causa de determinismos genéticos, sino por factores socioculturales. Eleanor E. Maccoby y Carol N. Jacklin (1974) realizaron una sistemática revisión de estudios empíricos sobre diferencias sexuales. Como puede verse en el Cuadro 9, sus conclusiones son muy moderadas y parecen fundamentar la idea de que la identidad sexual es, en gran medida, una construcción histórica. Las únicas diferencias que, según Maccoby y Jacklin, están suficientemente verificadas por la investigación empírica y que corresponden a la idea del sentido común son la

mayor verbosidad de las mujeres y la mayor agresividad de los hombres. De hecho las mujeres suelen obtener mejores resultados en todo tipo de test verbales, y esta ventaja se observa desde la infancia, lo que no significa que se de en todos los aspectos verbales o en todos los períodos de la vida. Por su parte, los hombres tienden a ser más agresivos que las mujeres en casi todas las culturas y en todos los niveles de edad.

Fuera de estas diferencias, la mayor parte de las creencias sobre diferencias naturales entre hombre y mujer no han podido ser verificadas empíricamente en forma consistente. No es cierto, por ejemplo, que los hombres sean más analíticos que las mujeres, o que éstas sean más afectivas o sociables que los hombres ni mucho menos que los varones sean de inteligencia "superior". Por otro lado, no está claro todavía que existan diferencias significativas en el nivel de

### Cuadro # 9

#### Diferencias Sexuales

##### A. Creencias infundadas sobre las diferencias sexuales.

1. Que las mujeres son más "sociables" que los hombres.
2. Que las mujeres son más "sugestionables" que los hombres.
3. Que las mujeres tienen una estima menor de sí misma.
4. Que las mujeres son mejores para las tareas sencillas y repetitivas, y los hombres para tareas que exigen procesos cognoscitivos más elevados y la inhibición de respuestas aprendidas con anterioridad.
5. Que los hombres son más "analíticos".
6. Que las mujeres son más influidas por la herencia y los hombres por el ambiente.
7. Que las mujeres carecen de motivación de logro.
8. Que las mujeres son de carácter auditivo, los hombres de carácter visual.

##### B. Diferencias sexuales suficientes comprobadas.

1. Que las mujeres tienen mayor habilidad verbal que los hombres.
2. Que los hombres se destacan en habilidad visual-espacial.
3. Que los hombres se destacan en habilidad matemática.
4. Que los varones son más agresivos

##### C. Aspectos sujetos a verificación.

1. Sensibilidad táctil.
2. Miedo, timidez y angustia.
3. Nivel de actividad.
4. Tendencia a competir.
5. Tendencia a dominar.
6. Tendencia a someterse.
7. Conducta "materna".

Fuente: Maccoby y Jacklin, 1974

actividad, la tendencia al dominio o las inclinaciones consideradas "maternales". Es posible, como ha indicado en una aguda crítica J. Block (1976), que Maccoby y Jacklin tiendan a minimizar las diferencias empíricas verificadas entre los sexos. Así, por ejemplo, Block indica que habría que separar los estudios sobre sumisión de los estudios sobre la tendencia a dominar, ya que no existen pruebas de que las mujeres sean más sumisas, pero sí parece haber pruebas suficientes de que los hombres son más dominantes. Con todo, Block acepta las conclusiones principales del estudio de Maccoby y Jacklin sobre la falta de pruebas empíricas acerca de muchas diferencias sexuales consideradas "naturales".

A fin de verificar el papel de los factores genéticos en la diferenciación sexual, John Money (1977) ha estudiado durante largo tiempo casos de hermafroditismo humano, es decir, de niños que pertenecen genéticamente a un sexo pero cuyos genitales externos o corresponden al otro sexo. La situación de hermafroditismo ha hecho posible que, en ciertos casos, niños de un sexo genético hayan sido educados como pertenecientes al otro sexo. Tras sus primeros estudios, Money subrayó la importancia de la historia social del individuo en la determinación de su sexualidad, hasta el punto de afirmar que la masculinidad o feminidad psicológica no dependían de los orígenes cromosómicos, gonadales y hormonales ni de las diferencias sexuales morfológicas. Posteriormente, Money ha asumido una posición más interaccionista: "la proposición básica no debe consistir en una dicotomización de lo genético y lo ambiental, sino en su interacción" (Money, 1977, pág. 83). Hay aspectos de la diferenciación sexual programados filéticamente que dejan su huella, pero que pueden ser alterados desde muy temprano por las particularidades de la historia personal. Tras el nacimiento, la diferenciación psicosexual se vuelve función de la historia biográfica, principalmente de la historia social, que deja su huella tan profunda como la programación filética. En esto juega un papel crucial la asignación de un sexo al recién nacido, que desencadena una serie diferencial de respuestas por parte de los padres y el resto del entorno social. Así, "la parte predominante en la diferenciación de la identidad del género (sexual) recibe su programa mediante la transmisión social de quienes son los responsables de reconfirmar la asignación de un sexo en las prácticas diarias de crianza" (Money, 1977, pág. 85).

El hecho de que las diferencias sexuales se sigan atribuyendo a la naturaleza y de que se tomen como base para la discriminación social es indicador de su carácter ideológico. Machismo y hembrismo son verdaderos mitos sociales que amparan prácticas convenientes a los intereses dominantes en nuestra organización social. Por mito entende-

mos aquí aquella idea o conjunto de ideas que pretenden reflejar y explicar una determinada realidad, pero que de hecho la distorsionan y ocultan en beneficio de quien detenta el poder.

El proceso de mitificación de los rasgos machista y hembrista comienza por su verificación empírica (se dan estos comportamientos), continúa por el análisis de su funcionalidad social (que se den estos rasgos diferenciales sexuales satisface necesidades sociales mediante una división laboral de hombre y mujer) y termina por su naturalización, es decir, atribuyendo la naturaleza lo que es producto de una determinada historia social. Este proceso de mitificación resulta en ocasiones muy sutil y parece contra con el sello de lo científico. De hecho, como subraya Gissi (1972), las características presentadas como naturales del hombre y de la mujer son al mismo tiempo características reales y míticas, y esa ambigüedad es precisamente lo que mantiene su aparente veracidad. Son verdaderas, porque se dan con gran frecuencia en las personas de nuestras sociedades; son míticas, porque se suponen naturales, inherentes a la esencia humana, cuando son simplemente el producto de una situación social. El mito se perpetúa mediante la socialización que transmite aquello que considera normativo (natural), como una profecía que lleva a su propio cumplimiento.

El análisis psicosocial tiene entonces que preguntarse no sólo por las raíces sociales de los rasgos que configuran la identidad y los papeles sexuales en una determinada sociedad, sino que tiene que preguntarse por la significación de esas características para el sistema establecido. En otras palabras, hay que verificar el sentido estructural de esos





rasgos sexuales discriminatorios en su funcionalidad para unos intereses concretos, los intereses dominantes. Podemos realizar este análisis respecto a los mitos sexuales correspondientes al hembrismo, ya que es la mujer la que resulta discriminada por la diferenciación sexual realizada en la sociedad salvadoreña. Brevemente examinaremos aquí tres mitos sobre la mujer: el mito de la esposa amante, el mito de la madre, y el mito del “eterno femenino”.

El mito de la esposa amante sublima y naturaliza la sumisión del proyecto vital de la mujer al proyecto del hombre. La misión y destino de la mujer es servir al hombre. Esta subordinación se encuentra anclada en el convencimiento social de que el hombre se realiza ejecutando alguna tarea o trabajo social, mientras que la mujer se realiza dedicándose a su matrimonio y a su hogar. Si la realización del hombre como tal pasa por matrimonio y a su hogar. Si la realización del hombre como tal pasa por el trabajo, la realización de la mujer como tal pasa por el servicio al hombre. Socialmente al hombre se le mide por sus logros profesionales, a la mujer por los logros de su hombre. La mujer es esposa “de” y hasta modifica su nombre al casarse en expresión de su subordinación. De ahí el sentimiento de fracaso de quienes no logran obtener un buen matrimonio o ven desaparecer las posibilidades de lograrlo.

En la práctica, el mito de la esposa amante, dedicada a su esposo, naturaliza y ensalza una vergonzante situación de esclavitud existencial. La instrumentalización de la mujer respecto al hombre al hombre supone el bloqueamiento de importantes ámbitos en que la mujer podría lograr su desarrollo personal, dejándola en una posición de permanente subordinación a lo que su marido es y hace: la mujer es “adorno” del hombre. De esta manera, el mito de la esposa amante consagra una repartición del poder social y justifica por lo mismo una sociedad esencialmente jerarquizada: la supuesta jerarquía natural entre los sexos muestra la connaturalidad y bondad de la jerarquización en el poder social y, en definitiva, de “esta” jerarquía y “este” poder social concreto.

La discriminación laboral de la mujer que está a la base de este mito social se da incluso en los Estados Unidos, donde el movimiento feminista ha logrado grandes avances. Como indican los resultados de una reciente encuesta dirigida por Wright, el 54% de las mujeres que forman parte de la población laboral activa se encuentra en una ubicación de clase obrera, en comparación con el 39.6% de los hombres (tabla 2.A)

Lo significativo es que las mujeres se encuentran bastante más proletarizadas que los hombres en la mayoría de las ocupaciones. “Así, las mujeres no están más concentra-

das que los hombres en la clase trabajadora debido a que tengan distintas ocupaciones, sino a que en cada sector ocupacional se encuentran diferencialmente distribuidas y mantenidas en la clase trabajadora” (Wright, Costello, Hachen y Sprague, 1982, pág. 723)

El mito sexual de la madre es más sutil. Tratar de desenmascararlo puede resultar hasta peligroso pues toca fibras sociales muy profundas, colindantes con el tabú. A la madre se la atribuyen, por el mero hecho de ser madre, una serie de características y atributos idealizados: una madre siempre es buena, santa, abnegada, bella, acogedora, fiel... La madre es lo más sagrado e intocable que puede tener el hombre y por ello el insulto más grave en nuestra sociedad es mentarle a alguien “la madre”.

**Tabla 2.A**  
**Distribución de clase por sexo en los EEUU**

Ubicación de clase	% hombre	% mujeres
Patronos / burguesía	2.7	0.8
Pequeños patronos	7.4	4.3
Pequeña burguesía	6.3	7.4
Ejecutivos / supervisores	35.0	23.4
Empleados semiautónomos	9.1	9.9
Clase trabajadora	39.6	54.0

Fuente: Wright, Costello, Hachehn y Sprague, 1982.

El primer aspecto que encubre el mito sobre la maternidad es el abismo entre los atributos idealmente otorgados a la madre y su realidad concreta. Ninguna mujer logra responder a todos esos atributos que, por el simple hecho de ser madre, le competerían connaturalmente. En el medio salvadoreño y centroamericano, la imagen ideal de la madre encubre la realidad triste de la maternidad, socialmente desamparada y fruto no pocas veces de la ignorancia, el apremio y la necesidad. La mayoría de las madres salvadoreñas tienen a sus hijos sin ninguna atención médica, en condición de tremenda insalubridad, y lo único que pueden ofrecer a las criaturas es un futuro de miseria, sufrimiento y opresión.

Con el mito de la madre se sublima también una división social del trabajo discriminadora, en la que la mujer, a partir de su condicionamiento biológico, se convierte en “ponedora de hijos” y servidora de las tareas hogareñas. Como dice acertadamente Castilla del Pino (1971, pág. 70), la función de la madre es “la de internacionalización en los hijos de los valores familiares; es decir de los valores del

sistema". Mitificando su función de madre como la función social más excelsa, se justifican por lo mismo aquellos valores sociales que reclaman su familia y un hogar mantenedores del orden establecido, mientras se ignoran las privaciones e injusticias reales sobre las que se apoya semejante esquema familiar y social.

Finalmente, y a un nivel más abstracto y englobante, se encuentra el mito del eterno femenino (ver recuadro 12). Según este mito, la mujer constituye una serie de misterio insondable, su compartimiento más significativo brota de los fondos más profundos de la naturaleza, más telúrica que histórica, más instintiva que humana. Las características y rasgos de la mujer son consecuencia de este eterno femenino. No hay por tanto que cuestionar esas características, los caprichos y la irracionalidad femeninos: son parte de ese misterio insondable e inaccesible que es la mujer.

El mito del eterno femenino sirve para enmascarar la instrumentalización corporal de la mujer a través de todos los ritos de la belleza, la comercialización del erotismo y la institucionalización de la virginidad. El cuerpo se convierte así en la posesión más preciada de la mujer, su bien más precioso. La mujer entra al mundo de la competencia, no con el fruto de su capacidad intelectual o moral, con el fruto de su trabajo, sino con la belleza de su cuerpo, lo que la prepara para obtener un buen matrimonio que le asegure una digna maternidad. La mujer necesita por consiguiente belleza y virginidad: la una para atraer, la otra para garantizar la seriedad del producto ofrecido y la privacidad de quien efectúe la adquisición (como propiedad privada).

El mito del eterno femenino encubre y justifica también la exigencia social de que la mujer no cambie, de que siga siendo lo que es so capa de que su ser más profundo y auténtico ya está dado en los rasgos predeterminados desde lo genético. La incuestionabilidad del eterno femenino se transforma en incuestionabilidad de aquellas prácticas sociales que engendran la mujer discriminada al servicio del hombre. En definitiva el mito de la madre la esclaviza al hijo y el mito del eterno femenino la esclaviza a su cuerpo y a permanecer perpetuamente en su situación de servidora del hombre.

Junto a los mitos de la mujer buena, de la mujer consagrada por el orden social y el sistema establecido, los antimitos de la prostituta. La prostituta es mujer, es decir, tiene un cuerpo (eterno femenino) y está llamada también a realizarse por mediación del hombre. Pero la prostituta ni es esposa amante (no es propiedad privada, sino pública) ni es madre (no tiene familia ni la sociedad la acepta como transmisora de sus valores). Por ello, la forma más común de "mentar la madre" a alguien es llamándole "hijo de puta".

## Resumen de Capítulo Cuarto

1. Socialización es el conjunto de procesos psicosociales por los que el individuo se desarrolla históricamente como persona y como miembro de una sociedad. A través de la socialización primaria, el individuo adquiere un mundo y desarrolla una identidad personal. Mediante la socialización secundaria, la persona pasa a formar parte de distintos submundos, institucionalizados o no, al interior de la sociedad.
2. La adquisición de un mundo supone que el individuo pasa a formar parte de una realidad objetiva, material y social, y que asume una visión del mundo, haciendo suyos unos esquemas cognoscitivos y un marco valorativo de referencia.
3. La identidad de cada persona está referida a un contexto objetivo concreto, a un mundo de relaciones sociales y a un universo de símbolos, valores y normas. La identidad personal se afirma en las relaciones interpersonales y, aunque es relativamente estable, evoluciona históricamente. Así, la identidad es al mismo tiempo producto de la sociedad y de la propia acción personal.
4. El yo surge como producto de las relaciones sociales, al asumir el individuo la imagen que sí le transmiten los otros significativos y al reaccionar frente a ella en forma personal. La percepción de uno mismo influye decisivamente en este proceso, pero hay que distinguir entre el yo personal (realidad objetiva) y el concepto que se tiene de uno mismo (imagen subjetiva).



**Recuadro 12**  
**El eterno femenino**

Características	Se dice
Irracionalidad, emotividad	La mujer razona menos que el hombre, es menos intelectual y lógica, pero más intuitiva que el varón; se deja traicionar por el corazón, es cambiante en sus estados de ánimo y en sus emociones.
Pasividad, conformismo, capacidad de adaptarse, abnegación, sumisión, entrega.	La mujer es naturalmente pasiva, y se conforma a las cosas tal como estas vienen dadas, acepta los acontecimientos, tiene una gran capacidad de abnegación y de entrega a los demás.
Debilidad, necesidad de apoyo.	La mujer es un ser débil e indefenso que se lleva por sentimientos; no sabe hacer frente a situaciones de responsabilidad; necesita centrar su vida en otro.
Infantilismo, superficialidad.	Aunque no se lo diga expresamente (como se hizo desde Aristóteles a Moebius), la mujer es considerada, de hecho, como algo intermedio entre el hombre y el niño, al que no se le puede confiar grandes responsabilidades; superficial en su manera de ser, no puede responsabilizarse de cosas de importancia.
Coquetería	le gusta agradar, ser atrayente, coquetear, para lo cual vive atrapada en un mundo de cosméticos, modas y peinados.

Fuente: Andre Egg y Zamboni, 1972, págs. 38 - 39

5. La adquisición de un lenguaje constituye uno de los procesos básicos de socialización y, según muchos psicólogos, una de las diferencias esenciales entre el hombre y otros animales, punto que hoy se debate a propósito del lenguaje de los chimpancés.
6. Todo lenguaje constituye una forma particular de ver la realidad. Al adquirirlo, las personas asumen también su perspectiva sobre la realidad. La tesis de Sapir y Whorf mantiene que el pensamiento y la forma de conocer de las personas dependen de su lenguaje; pueblos con lenguas distintas conocen y piensan en forma distinta. Empíricamente, no se ha probado que las categorías gramaticales correspondan a unidades cognoscitivas significativas, lo que parece contradecir la tesis de Sapir y Whorf.
7. Según Luria, el lenguaje es a la vez producto del desarrollo histórico y mediador del influjo social sobre la actividad mental de las personas. Hay, pues, una doble conexión del lenguaje con la acción, de la que es fruto y causa.
8. Bernstein mantiene que existen dos tipos de códigos lingüísticos, restringido y elaborado, correspondientes a dos mundos distintos de significaciones, propios de contextos sociales diferentes. El código restringido remite a un mundo de significaciones dependientes del contexto mientras que el elaborado remite a un mundo de significados independientes del contexto. El sistema escolar, por ejemplo, se fundamenta en el código elaborado, cuya utilización es mucho menos asequible al niño proletario que al niño burgués.
9. La adquisición de una moral es el proceso socializador por excelencia, a través del cual el individuo adquiere las normas definidoras del bien y del mal en una sociedad y desarrolla los hábitos correspondientes. Con la socialización moral las personas hacen propio el control social requerido por el orden existente, lo que puede ser fuente de contradicciones interpersonales e intrapersonales.
10. Para el psicoanálisis, la conciencia moral consiste en la incorporación a la estructura de la personalidad de las normas sociales que ordenan la satisfacción de las pulsiones, prohibiendo unas formas y permitiendo o estimulando otras. Esta estructura es el super yo y se desarrolla principalmente en el proceso de resolución del complejo de Edipo.
11. Las teorías del aprendizaje consideran que la moralidad es una forma de control de la conducta. Según algunos, estos controles son interiorizados por la persona, formando un importante sistema de autocontrol.
12. El enfoque cognoscitivo subraya la relación entre el desarrollo intelectual y la forma de moralidad de las personas. Piaget distingue entre la moral heterónoma y la moral autónoma, que corresponden respectivamente al período egocéntrico y al período operatorio del desarrollo intelectual. Según Kohlberg, el desarrollo moral pasa por tres niveles, cada uno de ellos con dos estadios: el preconventional, en que el niño responde a exigencias extrínsecas y sus consecuencias para él; el convencional, en el que el individuo asume las exigencias sociales con independencia de sus consecuencias inmediatas; y el nivel postconvencional, que se basa en valores y principios universales.
13. Entre las formas de transmitir la moralidad que se han estudiado empíricamente están la disciplina paterna, la imitación de modelos y el desequilibrio cognoscitivo. A pesar de la fuerza de la socialización moral, las personas muestran frecuentes inconsistencias morales entre sus principios y sus comportamientos. Estas inconsistencias pueden ser entendidas como deficiencias de la socialización, como verdaderos fallos morales o como la expresión ideológica de las contradicciones sociales.
14. La socialización sexual es el proceso por el que las personas adquieren una identidad como hombres o mujeres. Este proceso no sólo establece diferencias socialmente importantes, sino que da pie a la discriminación social mediante la cual los miembros de un sexo tiene que subordinarse a los miembros del otro. El síndrome del machismo y el correspondiente síndrome del hembrismo ponen de manifiesto esa subordinación social.
15. La identidad sexual surge a partir de condicionamientos biológicos que son elaborados socioculturalmente, sobre todo mediante la asignación de actividades y tareas sociales tipificadas, es decir, reforzadas en forma diferencial. En este desarrollo juegan un papel importante los modelos sociales y la imagen que de sí mismo adquiere cada individuo. Masculinidad y feminidad son, por tanto, los polos de un continuo de rasgos y comportamientos.
15. Existe toda una mitología social acerca de las diferencias sexuales, que sirve a los intereses dominantes y mantiene a la mujer sometida al hombre. Entre estos mitos deformadores de la realidad, se encuentran el de la esposa amante, el de la madre santa y el del eterno femenino. Frente a los mitos sobre la mujer está el antimito de la prostituta, que ni es esposa ni madre, sino objeto público, tanto real como simbólicamente.



# El machismo o la enajenación de la pareja\*

*Dr. Orlando Núñez*



\*Tomado del libro "La Insurrección de la Conciencia".  
Capítulo "La Subversión del Amor"

La liberación contra el capitalismo, si quiere arrastrar a todo el pueblo y combatir la enajenación, tiene que acompañarse por la lucha consciente contra una de las manifestaciones más difíciles de aquella como es el machismo. A lo que apuntamos en el tratamiento de la articulación capitalismo y machismo no es tanto a la relación casual entre uno y otro sino más bien a la complementariedad de su existencia. Cualquiera de ellos puede ser precedido o sobrevivido por el otro, pero ambos han alcanzado su madurez en el contubernio en que sumen a la humanidad de hoy.

Simplificando las cosas podríamos decir que el capitalismo es un sistema de explotación que ha intentado mercantilizar todo lo que existe entre cielo y tierra, a favor de una clase y a expensas de toda la humanidad; en tanto que el machismo es una cultura de represión que ha logrado enajenar el amor natural entre las parejas, bajo la hegemonía del macho, pero en alianza con la hembra. No siendo difícil constatar a lo largo de la historia cómo la explotación produce represión y viceversa, estando ambos ligados a todas las instituciones que acechan y acosan la felicidad de los individuos.

El machismo, por su parte, nace en ese tipo de familia triangular (padre, madre e hijos), especie de Estado en miniatura donde el amor es apenas un medio efímero para conseguir el verdadero fin: la reproducción material e ideológica del sistema, a costa del sacrificio económico y espiritual de los tres, verdadero círculo vicioso de la enajenación, cuyo principio es la ilusión y el final la desesperanza.

Aquí inicia y se desarrolla el drama masculino. Hasta la pubertad satisface en las relaciones con su madre los impulsos sensuales y los instintos sexuales. A partir de la pubertad, cuando sus deseos no pueden colmarse más que en forma genital, el tabú del incesto lo expulsa fuera del hogar y lo condena a desdoblarse en dos mujeres, la virgen y la puta, sus posibilidades de satisfacer el "placer" y el "amor" respectivamente, cosa que antes encontraba en una sola persona. Empieza así a pagar una condena, de represión, pornografía, agresividad y soledad, aun antes de cumplir su pecado, verdadero peaje matrimonial con que el sistema lo entrena para ilusionarse de nuevo, ofreciéndole la esposa para recuperar la unidad perdida. Ilusión y desencanto que se consume en su corta luna de miel, pues al gozarla la

desviste de virginidad y al cobijarla de amor la enfría de placer. Finalmente vuelve a desdoblarse su destino entre el hogar y el burdel, condenado a sublimar su amor en la virgen y a vaciar su placer en la puta.

En aquella misma trinidad se induce a la mujer a preservar su "ser"preciado, verdadera inversión a largo plazo para alcanzar lo que el sistema llama la felicidad del hogar; felicidad a costa de libertad y escuela de frigidez que se heredará a los hijos de aquella situación. Si el machismo del padre le niega el amor, el machismo del marido le negará el placer, condenada así a ser amada como madre, como esposa, como virgen, es decir, fuera del mundo del orgasmo y del pecado.

Este mundo machista, abstemio de frutos y alegrías, ataviado de poses de superioridad indigente, ha venido rindiendo culto a tres personajes: la virgen, la puta y el príncipe azul. La primera cultivada en la madre y en la novia de los retratos mozos, perseguida hasta el altar del aburrimiento y la agresividad inconsciente. La segunda producida por el macho para contrarrestar la contradicción que engendra la creación de la primera, ya que al virginizar a las hembras se reprime también a sí mismo; a la primera cree conferirle el don del amor negándole el placer, a la segunda la animaliza en el placer y la desnuda de amor, condenándose en el más insípido de los amores y en el más vacío de los placeres. El tercero encarna para la ilusión de la hembra la solución de todos los problemas económicos y sociales que le aquejan su vida en este valle de lágrimas, y es quien satisface por adelantado toda la tensión acumulada en la abstinencia de su vida, sin sospechar que este caballero sólo se enamora en los momentos de prohibición o de abandono, pero que una vez aceptado y fidelizado se extingue sin apenas llegar a ser.

Nada ha sido más efectivo en la historia de los sistemas explotadores y represivos de la humanidad que la edificación de esta trilogía de la civilización llamada matrimonio burgués y asimilado por todas las clases sociales. El control de los impulsos sexuales o ideológicos ha revelado ser siempre un excelente mecanismo para subordinar o liberar la energía potencial de los individuos, y antesala perfecta para esclavizar o explotar a los trabajadores. De qué otra manera, aparte de la fuerza bruta, podría conseguirse que los productores de la riqueza, los obreros y campesinos, acepten el

arrebatamiento de aquello producido por ellos; de qué otra manera podría aceptarse lo inaceptable, con sólo invocar palabras venidas del cielo? Podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que la domesticación de los niños y luego de los adultos es la condición sine qua non para conseguir explotarlos y dominarlos, siendo como son la mayoría en toda sociedad. Asimismo, podríamos afirmar que la enajenación adquiere su mayor terrenalidad en ese tipo de familia monogámico-patriarcal, donde se aprende a mandar y a obedecer, a reprimir y a reprimirse, a explotar y a dejarse explotar, a sufrir y a gozar con el sufrimiento, a envidiar y a resignarse, a culpabilizarse y a castigar, a prostituirse frente a uno o varios mercaderes según el estatus social de origen de las víctimas, a no desear a la mujer de su prójimo, es decir, a todas las mujeres, puesto que también se aprende que todas tienen un dueño, llámese padre o marido.

Toda esta cultura vanagloriada por los hombres y padecida por las mujeres y los hijos, y que tiene uno de sus lugares de origen en la familia patriarcal y su continuidad en el mundo social mercantilizado, ha sido reproducida por ambos para la buena gloria del sistema. Para ilustrarla nada más fácil que referirnos al machismo latinoamericano, nacido de la ruptura que la cultura indígena padeció por el colonialismo español, cultura bautizada por la cruz monogámica de Torquemada y la espada patriarcal de Gil González. Esta cultura "a lo macho" de nuestros días es hija de conquistadores y nieta de dioses masculinos, de reprimidos violadores y de aventureros solterones que invadieron de civilizadores nuestra América, de hidalgos comerciantes, de gobernadores y de presidentes, de todo, menos de mujeres. Ser hombre en esa historia patria era sinónimo de poder ser algo aunque no se fuera nada, ser mujer era no poder serlo jamás. Para el macho, la jerarquía era una realidad que comenzaba en el hombre y en el centro de trabajo y terminaba en la mujer y en el hogar, en donde los pobres y desheredados conmutaban sus penas del trabajo servil asalariado para entrar a la nueva civilización.

Hoy en día ya nadie se acuerda del nacimiento, sin embargo, se celebra el natalicio todos los días. En el hogar el macho manda, explota y domina, viril intermediario del capital en el área doméstica; allá fabrica productos ajenos, aquí fabrica seres enajenados; allá se corrompen capitalistas y obreros, aquí se corrompen machos y hembras, en un lado aspirando a ser ricos, en el otro aspirando a ser machos. Una verdadera cultura del amo y del esclavo, donde este último amortigua su subordinación esclavizando a otros seres, sin darse cuenta que de este modo se enajena a sí mismo.

Pero el machismo no es solamente un mecanismo ideológico de dominación utilizado por el capitalismo, sino también pieza central del engranaje de reproducción del mismo sistema. En la búsqueda de la permanencia inmortal de su fetiche, la sacrosanta propiedad privada tuvo que recurrir a la herencia para poder reproducirse. ¿Pero cómo heredar la propiedad en un mundo de machos sin tener una garantía prefijada de la paternidad? La primera respuesta recurrió a la exclusividad en el uso de la mujer. La virginidad aparecía como el sello de garantía de la exclusividad y la fidelidad femenina como la garantía de la paternidad. De inmediato el matrimonio se dotaba de dos aliados, a saber, el adulterio masculino y la prostitución femenina, aparentemente como recompensas para el macho en toda esta compleja institución. Lo triste de esta historia es que semejante infelicidad se legitimara en nombre de la felicidad de los individuos, y el amor apareciera como el combustible que alimentaba su propia extinción.

El machismo es una cultura y un comportamiento en que participan hombres y mujeres, en donde cada uno cumple un papel determinado y acordado por el control social. Si hay relaciones de subordinación entre el macho y la hembra, el éxito de las mismas está tanto en la fuerza represiva del primero como en la interiorización de dicha represión por la segunda. En una relación de esclavo y amo, tan involucrado está el uno como el otro, la superioridad asignada a uno se basa en gran parte en la inferioridad y debilidad del otro.

Aquella situación ha producido mucha miseria, y sus propias contradicciones han estallado en conflictos parciales, en donde el divorcio aparece como la liberación de los cómplices y, al mismo tiempo, como la prueba de su fracaso. Asimismo, la contradicción y el conflicto engendrados al interior de la cultura machista han engendrado últimamente diversos movimientos y múltiples formas de lucha. Esta lucha ha sido escamoteada tanto por proyectos elitistas como populares, los primeros porque para ellos la explotación no tiene diferencias de sexo, otros porque esperan todavía que el cambio de estructura les depare como por encanto el cambio de toda la superestructura psíquico-mental que hoy por hoy les acompaña. Se cosecha infelicidad, disfrazando de optimismo las posturas más conformistas, calificando de rebeldía la más moderna de las resignaciones, conjurando la afirmación de la vida, acusando las más sinceras pasiones de ligereza y vulgaridad, sexificando la publicidad y publicitando la miseria sensual, celebrando la debilidad sentimental que se exige como cuota de castidad y sacrificio. Pero la historia de la humanidad ha mostrado que la lucha contra

la explotación y la miseria material ha llevado siempre de compañía una lucha paralela contra la dominación y contra la enajenación; lucha contemporánea que revela un código diferente y una estrategia distinta. Si bien es cierto que la liberación económica cuenta ya con una estrategia, la liberación cultural en cambio apenas comienza a dar sus primeros pasos, esta vez consciente que la marcha de la revolución económica no excluye las propias batallas, directamente emprendidas, de la revolución cultural; aunque admitamos que en un comienzo, hasta la propia liberación arrastra las huellas de la totalidad anterior.

Las luchas anteriores de los esclavos contra los amos, de los siervos contra los señores, de los proletarios contra los burgueses o de los campesinos contra los terratenientes y rentistas, han tenido en común el ser luchas libradas contra enemigos externos al sujeto que cuestionan; pero en el caso del machismo, al igual que en el caso de todas las trabas culturales heredadas por nuestra civilización, la lucha se libra no sólo contra un sistema de vida externo a sí mismo, sino contra un sistema que ha logrado interiorizarse en lo más profundo del alma común de los mortales. Aquí dominantes y dominados tienen que luchar contra ellos mismos y contra lo máspreciado de su vida como son los valores, sus creencias de antaño inculcadas por el sistema, sus sacrosantas costumbres, sus cobijados impulsos, su venerada comodidad, sus ajenos hábitos ya hechos suyos, su propia seguridad y su propia cárcel a la que se hizo adicto. En la contradicción entre el macho y la hembra se evidencia la limitación que tiene la dialéctica cuando apuesta sólo al polo oprimido para alcanzar la liberación. Así como los esclavos, los siervos o los proletarios no podrían haber sido nuevos polos dominantes de la nueva sociedad, así tampoco podemos llevar la lucha contra al machismo a la eliminación del hombre (polo dominante) y al reino de la mujer (polo dominado). Aquí como allá, la contradicción únicamente nos entrega el punto de partida y el detonante de la ruptura, urgiendo situarse también fuera de la contradicción, para negar su enajenación, para superar revolucionariamente dicha contradicción, pero sobre todo para sustituirla por otra nueva relación, esta vez libre.

En la lucha contra el machismo, existe una posición, comúnmente enarbolada por los partidos tradicionales de izquierda, que proclaman la liberación de la mujer a partir de su incorporación al trabajo, siendo ésta la más economicista de las posiciones; sin darse cuenta que ya el capitalismo les tomó la delantera incorporando al trabajo a la mayor parte de las mujeres de la sociedad. Si esta última tesis fuera cierta, los países pobres y atrasados, como Nicaragua, serían los más liberados del

mundo de la cultura machista, puesto que aquí las mujeres llevan muchos años incorporadas a los cortes de café y de algodón. Esta misma posición sostiene que eliminando las causas económicas de la prostitución se eliminará su mercantilización, olvidando que si bien es cierto que la mujer vende por necesidad económica, el hombre en cambio compra por necesidad sexual, y difícilmente podrían demostrarnos que esta última necesidad obedece a las leyes de la explotación capitalista.

Asimismo, existen movimientos de mujeres que aspirando a los privilegios del macho se refugian en su sexo y niegan el carácter-clasista de la sociedad en que viven, piden limosna por su abandono y al mismo tiempo refuerzan el sistema de dominación y de explotación en el cual se reproducen machos y hembras, con el mismo nombre y el mismo apellido. Otros movimientos reclaman radicalmente el carácter de clase de sus cuestionamientos dejando para más tarde los reclamos estrictamente feministas. Los primeros apelan al sexo para negar el proyecto de clase, los segundos apelan a la clase para negar la especificidad femenina.

Finalmente, encontramos corrientes feministas que enarbolando la más drástica de las posiciones, llevan su lucha contra el machismo, entre otras cosas, a negar la penetración en las relaciones heterosexuales, por ser ésta causa principal de todas las perturbaciones sufridas por la mujer, desde la violación hasta el embarazo. Si el machismo lleva a la negación del amor natural, a la frigidez, a la impotencia y al desprecio del otro sexo, no podríamos excluir como una de las manifestaciones modernas de misantropía la que proclaman estas corrientes feministas. Teniendo en común con el resto de posiciones feministas la formulación contra el machismo, pero recurriendo a un orgullo femenino, que en muchos casos termina alimentando un machismo disfrazado de feminismo.

A nuestro modo de ver, en esta contradicción y en este conflicto, la lucha contra el macho debería ser fundamentalmente una lucha contra la relación machista, lucha que puede ser emprendida por hombres y mujeres, contra hombres y contra mujeres, en busca de una nueva realidad. Queremos decir con esto que en las situaciones particulares de represión femenina la mujer deberá llevar la iniciativa, pues particularmente es la que más padece la contradicción, pero frente a la totalidad enajenada que alienta y da la vida a la enajenación de ambos, no deberíamos excluir el concurso de hombres y mujeres asediando el sistema que los genera a los dos. No hay liberación sin alianzas y en la contradicción en que se encuentran hombres y mujeres, arrastrados por una



axiología enajenante, la liberación sólo provendrá de una alianza por la vida, sostenida y protagonizada por ambos.

Si en el machismo se enajena tanto la hembra como el macho, en la lucha inicial contra el machismo se han perdido tanto los acusados como los rebeldes. No estamos en contra del cuestionamiento femenino a la agresividad y autoridad del macho, ni tampoco en contra del cuestionamiento de la servidumbre de la hembra, pero ello no implica que esta lucha tenga que terminar con la desaparición del hombre. Queremos más bien eliminar toda manifestación machista en los hombres y en las mujeres. Estamos aludiendo al llamado feminismo que arremete indiscriminadamente contra toda semblanza masculina, sin darse cuenta que el machismo puede anidar también en las mujeres, y que también en el hombre puede encontrar una posibilidad de alianza en esta larga lucha contra el sistema enajenado que los produce a los dos.

Ciertamente que existe una división genérica del trabajo donde las actividades del hombre aparecen mejor valoradas y donde el hombre obtiene mayores derechos, pero son valores y derechos que sólo favorecen al sistema como tal. No puede considerarse como actividad inferior, objetivamente hablando, que la mujer se dedique a lavar los platos, y como actividad superior que el hombre se dedique a cargar carbón en el fondo de una mina. No podría decirse que en materia económica o sexual el hombre es un ser libre. Tampoco la mujer se libera reivindicando para sí el adulterio o la prostitución, el poder ultrajar al hombre o a los hijos como hacen hoy los machos. En la prostitución, se prostituye tanto la mujer como el hombre, al igual que en toda relación mercantil se prostituye tanto el vendedor como el comprador; aunque para los valores machistas solamente la mujer cargue con el pecado de la serpiente y aparentemente el hombre con los placeres del pecado. La realidad es que en uno y otro campo, el hombre está tan enajenado como la mujer; de la misma manera que el culto de ambos a la cultura vaginal no es ajeno al machismo compartido. Frente a esta situación lo inteligente será partir y usar las contradicciones para dinamizar la tendencia hacia la liberación, apostando al polo más dispuesto o predispuesto a iniciar la lucha, pero consciente de que lo que se trata de eliminar es la relación de servidumbre y dominación entre ambos, pero sobre todo convencidos de que se pueden superar las contradicciones y adentrarse al mundo de la armonía, de lo contrario nos desgastaríamos aferrándonos tanto a las contradicciones entre hombre y mujer que vamos a terminar defendiendo y reificando aquella matriz dialéctica.

No nos son ajenas aquellas experiencias que muestran que la lucha contra el machismo no es la expresión del resentimiento individual pequeño-burgués, ni del divorcio entre lo individual y lo social, ni del desconocimiento de la relación que existe entre la lucha contra el sistema capitalista y la lucha contra la civilización patriarcal. Quizás lo más expresivo de tales cuestionamientos lo encontramos en la militancia integral y revolucionaria de compañeras como Alexandra Kollontai, Lou Salomé, Enma Goldman o Simone de Beauvoir, por citar unas cuantas. Cómo no encontrar en la vivencia de Lou Salomé una forma de lucha contra la farsa moral de la civilización occidental capitalista, el reto de relacionar el amor con la amistad, su pasión femenina por el arte y la vida, valores ambos negados a las masas de aquel entonces, así como su autoafirmación como mujer frente a los machos genios de su época, actitud que supo compartir con pensadores masculinos que también cuestionaban la civilización como Rilke, Nietzsche, Freud y otra serie de amantes físicos y psíquicos menos conocidos; ejemplo de una libre pensadora en la que se desborda la imaginación que podemos tener de lo que es o será una mujer liberada. Cómo no ver en la práctica cotidiana de Enma Goldman la lucha rabiosa y digna por la libertad vestida de cuerpo entero, como mujer, como obrera, como ciudadana, como compañera; pasión sólo comparable a la rabia desdoblada en saña represiva con que el sistema la condenaba por negarse a tener "el útero abierto y la boca cerrada", por negarse a ser el objeto sexual que sirve de lecho a la plusvalía del sistema, por negarse a vestir con la debilidad maternal que alimenta la doble explotación de la mujer en nuestras sociedades machistas. Cómo no ver en Alexandra Kollontai el esfuerzo de conciliar las dimensiones materiales y sociales con las necesidades más humanas del marxismo, mostrando el potencial reivindicativo que tienen las afirmaciones de un ser condenado en este mundo por el delito de ser mujer, aparejando la lucha de la clase obrera con la lucha de las obreras mostrando finalmente en la teoría y en la práctica que no puede haber verdadera liberación si no están incluidos en ella los verdaderos involucrados en la producción y reproducción de la vida. Y cómo no ver en la vida personal, profesional-cultural y política de Simone de Beauvoir la consecuencia más ejemplar del comportamiento cotidiano con su proyección social, aquella honestidad intelectual con que supo enfrentar y desenmascarar los resabios machistas del freudismo o del marxismo, sin abandonar una alianza siempre posible con un hombre como Sartre.

Ellas descubrieron en el hombre un aliado contra la explotación, la dominación y contra toda forma de enajenación, así como el complemento para la liberación. Ellas supieron que la lucha contra el machismo no comienza ni termina con la toma del poder por un movimiento. Ellas supieron que la lucha contra el régimen sólo tiene sentido si se lucha contra el sistema y contra la civilización. Y sobre todo supieron apostar a la dialéctica cuando de contradicciones se trataba, apostando al mismo tiempo a la posibilidad de que entre hombre y mujer pueden existir relaciones no solamente basadas en la famosa ley de las contradicciones sino en relaciones de amor, de placer, de colaboración, de solidaridad, de armonía, lo que no excluye situaciones temporalmente contradictorias.

En la revolución sandinista encontramos una clara conciencia del significado del machismo y de las formas de superarlo, pero sobre todo de la importancia que tiene esta temática, tanto para la toma del poder como para las transformaciones revolucionarias. Prueba de ello es la discusión entablada en los momentos más difíciles por los que ha pasado la revolución en su defensa frente al imperialismo norteamericano. La posición del FSLN sobre la mujer, expresada en la Proclama del 8 de marzo de 1987, está llena de referencias que anuncian una postura radical frente al problema.

La declaración es consciente que el problema de la mujer no puede abordarse fuera de la matriz del sistema capitalista y de la lucha de clases. "La situación de la mujer y en particular de la mujer trabajadora antes del triunfo revolucionario debe examinarse a partir de las condiciones de explotación, marginación y opresión política a la que estuvo sometida durante muchísimos años la inmensa mayoría del pueblo nicaragüense."

No escapa a la posición del FSLN la subordinación y la doble carga de la mujer en la sociedad capitalista. "Las mujeres nicaragüenses eran, además, víctimas de otras formas de explotación y opresión que se derivan de una posición subordinada dentro del conjunto de la sociedad, como consecuencia de su condición femenina. Puede decirse que las mujeres, y las de la clase trabajadora en particular, sobrellevaron el peso de una doble discriminación social que las colocaba en una situación de mayor opresión. Las mujeres fueron reducidas a los trabajos del hogar y la crianza de los hijos; limitadas en sus posibilidades de superación cultural y social; se les negó el acceso a determinados cargos y trabajos; fueron reducidas en sus potencialidades humanas. En fin, las mujeres fueron tratadas y educadas como ciudadanas de segunda categoría."

Sin negar la contradicción entre el macho y la hembra, el sandinismo sabe situar el machismo en el contexto social del cual se desprende. "El machismo exalta una supuesta superioridad masculina; excluye a las mujeres de actividades y trabajos que son considerados "cosas de hombres"; reivindica el derecho del hombre a maltratar a la mujer; establece prerrogativas y derechos de los que las mujeres no pueden disfrutar. El machismo trata de erigir en principios inmutables, lo que ha sido tan sólo el resultado de las deformaciones que el régimen de explotación del hombre por el hombre impuso a nuestra sociedad."

Tampoco es ajeno al sandinismo la necesidad de asediar la institucionalidad que cultiva el machismo, independientemente de la lucha que se emprende contra el sistema, así como en incluir a hombres y mujeres para tal empresa. "Como fenómeno ideológico, el machismo afecta a hombres y mujeres por igual y se ha venido reproduciendo históricamente a través de distintos vehículos ideológicos como la propia familia, la escuela, la iglesia y la propaganda comercial, entre los más importantes."

Asimismo, el FSLN reconoce la especificidad de las reivindicaciones femeninas. "La lucha por las reivindicaciones específicas de la mujer es entonces para el FSLN, una batalla que aun en las difíciles condiciones que vivimos debemos seguir librando, combatiendo enérgicamente las leyes y políticas discriminatorias, la posición subordinada de la mujer en la sociedad y en la familia, la irresponsabilidad paterna, el maltrato físico y moral y el machismo, todos ellos obstáculos y actitudes que deben ser vencidos por los hombres y mujeres."

Se sale al paso a aquellos movimientos que pretenden emprender una lucha por las reivindicaciones femeninas fuera de las tareas revolucionarias. "Por otro lado, la lucha contra la discriminación de la mujer no puede desvincularse de la lucha por la defensa de la revolución, que constituye la tarea fundamental de todo nuestro pueblo en este momento histórico."

Finalmente, queremos llamar la atención en cuanto a la explícita posición que tiene el FSLN sobre la contradicción hombre-mujer y la forma de superar la cuestión femenina. "Rechazamos las tendencias que proponen la emancipación de la mujer como el resultado de una lucha contra los hombres y como una acción exclusiva de las mujeres, ya que este tipo de posiciones divide y distrae al pueblo de sus tareas fundamentales. Corresponde al FSLN, a todos los revolucionarios, a todos los sectores más avanzados de nuestra sociedad, hombres y mujeres conjuntamente, librar las batallas ideológicas, políticas y económicas-sociales que

conduzcan a eliminar cualquier forma de opresión y discriminación en Nicaragua, incluida la que sufren las mujeres.”

### La liberación del amor y el fin del patriarcado

Cuando hablamos del amor estamos refiriéndonos a esa situación de placer y gratificación que se busca y se logra en la relación con el otro, goce que se recorre desde la amistad hasta el orgasmo y a través de relaciones amicales, heterosexuales, bisexuales u homosexuales. Su materialidad arranca con el instinto animal, concretado en el ejercicio periódico de tensión y distensión sexual; su dimensión humana, es decir, histórica y social, se expresa en los aspectos sensuales y espirituales que le dan contenido a la relación. El placer y la gratificación aparecen aquí como la verdadera dialéctica del amor, unidad en donde el uno es garantía para el otro y en cuya separación reside la enajenación de los dos. La existencia de ambos constituye un fin en sí mismo y su palpitación es una muestra permanente de la naturaleza y del sentido de la vida. Aunque poco abordado por la ciencia y escasamente tratado en los ámbitos revolucionarios, siempre ha tenido un espacio significativo en la vida cotidiana de los pueblos, tal como se desprende de una canción latina que dice así: “amor es el pan de la vida, amor es la cosa divina”; o dicho por otra canción: “sin un amor, la vida no se llama vida; sin un amor, le falta fuerza al corazón; sin un amor, el alma muere derrotada, desesperada en el dolor, sacrificada sin razón; sin un amor, no hay salvación”. Es prácticamente el vínculo que unifica la necesidad de uno con la necesidad de los otros en aquellas relaciones de solidaridad y cooperación de las que hemos venido hablando.

En su dimensión enajenada, el amor recorre desde el extremo más animal del placer, acción instintiva que apenas logra aparejar sexualmente al macho con la hembra, con el fin exclusivo de reproducir la especie, hasta el otro extremo en que la pasión espiritual del amor platónico termina excluyendo toda relación carnal y social con el mundo que lo rodea. Sin embargo, todas las dimensiones del amor —el instinto, el placer y los sentimientos— jamás han sucumbido totalmente frente a las pretensiones represivas por mantenerlos separados.

Con la temática del amor y del patriarcado estamos entrando a uno de los aspectos más caros y controvertidos de todas las revoluciones socialistas. Ambos han sido tratados como fenómenos de otra dimensión, en gran parte por la enajenación en que se encuentran los propios revolucionarios y, en parte, por ser el amor una temática reservada hasta ahora a la religión o a las novelas rosas. En todo caso, los

izquierdistas constituyen uno de los sujetos colectivos que todavía hoy se avergüenzan al hablar del amor y en ningún momento se les ocurre incluirlo en lo que ellos consideran las cosas serias de la vida, como son en su opinión la política o las banderas de la lucha revolucionaria. En cuanto al patriarcado, es decir, la organización sexual de toda familia engendradora de machismo, este se considera como una institución natural, ajena a toda consideración revolucionaria o histórica y, en el mejor de los casos, se piensa que dicha institución solamente podría cambiar el día que cambie el modo de producción que la encierra. Aquí la limitación está en la situación de privilegio que los machos creen haberse dado en tal institución y en el papel que el macho ha tenido en la historia de la civilización. En todo caso, y salvo aquellas situaciones o espacios liberados que jamás han sucumbido a la enajenación, gran parte de su recorrido ha vivido limitado al rol represivo que el patriarcado le ha reservado hasta ahora: el placer separado de la gratificación, el goce material divorciado del goce espiritual, el hombre de la mujer, los hombres y las mujeres divididos de sí mismos, los individuos reñidos de sus colectividades.

Ahora bien, si el amor se encuentra enajenado y preso entre las barras del patriarcado, y si de su existencia apenas conocemos el carácter enajenado, ¿de dónde vamos a sacar la fuente de su liberación? De acuerdo al método que hemos venido pregonando a lo largo de este libro, primeramente nos atenemos a la contradicción existente en el seno de la totalidad en que se encuentra y, simultáneamente, pasamos al asedio del patriarcado y de la propia enajenación en que el amor se encuentra, a partir de situaciones nuevas, basadas en relaciones de amor, cooperación y solidaridad.

Las contradicciones de la familia monogámica patriarcal ya las hemos descrito en la sección anterior. Del macho difícilmente podemos esperar el primer acto de liberación, salvo que se suicide como macho y resucite como revolucionario, lo que no quiere decir, tal como lo explicamos en la sección anterior, que confundamos el objetivo de la lucha o el objetivo de la liberación. Sin embargo, la situación de la mujer es bastante diferente. Aquí no se trata solamente de lograr la igualdad de la pareja, trampa en la que caeríamos si nos atenemos en nuestro proyecto liberador a la lógica de la contradicción y transformación al interior de la totalidad, es decir, de relaciones al interior de la familia. No se trata de mejorar o transformar las relaciones anteriores sino de crear nuevas relaciones. Especialmente si tomamos en cuenta que si bien las relaciones entre el hombre y la mujer son fundamentales, no son las únicas en donde el amor, tal como lo hemos definido, se enajena; por lo tanto, su libera-



ción también se encuentra en todas aquellas relaciones factibles de ejercitarse entre hombres, mujeres, grupos, comunidades, pueblos, etc. Pero antes de recurrir a la lógica del asedio a la enajenación y a la dialéctica de la creatividad, quisiéramos agotar el potencial subversivo que anida aún dentro del ámbito de las relaciones actuales entre el macho y la hembra.

Señalar, tal como lo hicimos en la sección anterior, que ni el hombre ni la mujer pueden liberarse solos, no excluye la especificidad que existe en uno y otro género. Existen razones biológicas, sociales e históricas que es necesario tener en cuenta a la hora de hablar de superación de las contradicciones anteriores o de la construcción de una realidad alternativa. En primer lugar, habría que aceptar que la posibilidad de la violación a través de la penetración ha sido atributo exclusivo del hombre, no teniendo la mujer otra opción para captar los favores del macho que la seducción.

Desde el punto de vista histórico y social, la especificidad de la mujer ha estado condicionada al papel que le ha tocado al interior de la familia monogámica-patriarcal, es decir, al interior de aquellas relaciones de ascetismo y represión sexual, por un lado, y de agresividad y servidumbre, por el otro. Dichas situaciones tienden a desaparecer, en un caso, cuando el desarrollo histórico de las sociedades descarta la fuerza bruta como la fuente por excelencia de la hegemonía en una relación y, en el otro caso, cuando el desarrollo histórico de la relación sexual le impide al hombre gratificarse sin que medie una relación de solidaridad entre los sexos. Ambas situaciones están condicionadas al momento en que la mujer y el hombre acceden a los medios materiales, sociales e individuales de su propia liberación. Sin embargo, la liberación de la mujer transita por la liberación de la relación enajenada entre macho y hembra, es decir, por la liberación de ambos, lo que implica la creación de una relación basada en el amor. Por otro lado, la realización del amor transita a su vez por la liberación de la mujer subordinada, es decir, de la mujer, frente al macho y en alianza con el hombre, en contra de la totalidad contradictoria y enajenada de la familia patriarcal.

Partiendo de la contradicción pero con ánimo de superarla, creemos que es perfectamente factible que aquellos factores condicionantes y desventajosos para la mujer en una relación de subordinación y en situaciones de enajenación, se pueden transformar en factores de grandes posibilidades para la liberación del amor en momentos de transformación y superación revolucionaria. El hombre se enrumbo en la ruta de conseguir el placer separado del "amor" y el "amor"

separado del placer, mientras que la mujer mantuvo la condición de no poder tener ni uno ni otro en forma separada, obligada a sublimarlos mientras las condiciones no le permitían obtenerlos juntos. Normalmente, el hombre sólo ha podido establecer relaciones parceladas entre la madre y la puta, o bien de placer eyaculativo o bien de gratificación abstracta; la mujer, en cambio, sólo puede establecer relaciones de amor en la medida que el placer y la gratificación sensual coincidan plenamente en una misma persona. Ella puede prostituirse vendiendo el cuerpo pero ello no implica vender el alma, la que reserva para las relaciones verdaderamente amorosas; si no puede ir más allá es por las limitaciones del otro. En este sentido, la mujer ha mantenido lo que nosotros llamamos la custodia del amor, es decir, el secreto de la unidad perdida entre el placer y la gratificación; sólo ejercitándolo en condiciones de libertad, sólo pudiendo gozar a quien se ama y sólo pudiendo amar con quien se goza, diferente al macho que sólo puede gozar a quien no ama y sólo puede amar a quien no se atreve a gozar. De esta manera, la mujer se volvió inaccesible en la medida en que el hombre sólo tiene de ella la imagen quebrada de virgen o de puta, incapaz de globalizarla en persona; en cambio para la mujer la inaccesibilidad del hombre se debe estrictamente a las limitaciones que este tiene para realizar el amor.

En el hombre la enajenación tuvo como resultado prostituir a la mujer y prostituirse a sí mismo, sublimando con la madre o con la virgen los retazos que le quedaban de amor; en la mujer el amor permanentemente insatisfecho tuvo que sublimarse en el amor hacia los hijos. Prueba de la separación entre el amor y el placer son las instituciones que acompañan a la monogamia: la castidad y la fidelidad para la mujer, el burdel y el tabú del incesto para el hombre. Podemos afirmar con toda seguridad que una gran parte de la historia de la humanidad ha sido posible por el amor sublimado y la abnegación de las madres hacia los hijos. Así ha sido entendida por todo el idealismo, desde la religión hasta la filosofía y la cultura. El mismo cristianismo tuvo que recurrir a la figura de la virgen para humanizar y explicar el mundo desde el amor y la misericordia de la madre hacia los hijos. Como señala Freud, la civilización tuvo que recurrir a la presión sexual y a la abstinencia en todas sus formas para poder destinar toda su energía a la sobrevivencia. Aún hoy en día, la sobrevivencia de los hijos no sería posible sin el amor sublimado de la madre destinando tiempo completo a la reproducción de los individuos, a pesar de que ya existen las condiciones materiales o tecnológicas para liberarse de esa carga y las condiciones sociales para que sea compartida por los hombres.

Por lo tanto, liberar el amor significa liberar a la mujer de la agresividad, la servidumbre y el ascetismo impuesto por la cultura machista al interior de la familia patriarcal. En segun-



do lugar, significa liberar el amor de la forma sublimada en que la mujer lo practica frente a los hijos al interior del hogar. En tercer lugar, significa eliminar las relaciones entre padre, madre e hijos como un proyecto económico de reproducción de los niños, de la familia y del sistema. Entonces, hombres y mujeres estarían capacitados para establecer relaciones libres y realizar el amor. Este proceso pasa por el establecimiento de condiciones objetivas y subjetivas para su realización, pero en última instancia pasa por el proyecto consciente de sitiar la institución familiar tal como existe hoy en día.

Liberar el amor significa asimismo unificar el placer sexual y la gratificación sensual o espiritual, liberarlo de las contradicciones de la familia monogámico-patriarcal, ponerlo al servicio de sí mismo, de la creatividad y la solidaridad humanas. Además de la contradicción interna, placer y gratificación, que encierra el amor, existe una contradicción entre el amor como tal y la institución familiar que le sirve de camisa de fuerza. Supuestamente la actual organización familiar, es decir, monogámico-patriarcal está diseñada y destinada para el ejercicio del amor, sin embargo, en la realidad pasa todo lo contrario. En nuestra sociedad, la familia está hecha para organizar la reproducción material e ideológica del sistema, más como un proyecto económico que como un colectivo de realización humana, independientemente de las pocas cuotas de placer y gratificación obtenidas por los cónyuges y por los hijos. Gran parte de esta liberación tiene que hacerse frente a las instituciones, pero otra parte importante tiene que realizarse subvirtiendo pensamientos y sentimientos que unidos alrededor de códigos y valores han formado una coraza interna que los reproduce. Insurreccionar la conciencia significa desenmascarar las motivaciones de nuestra conciencia y de nuestra conducta, relacionarla con las motivaciones de la propia historia y reconciliarla con el otro y con la exterioridad social.

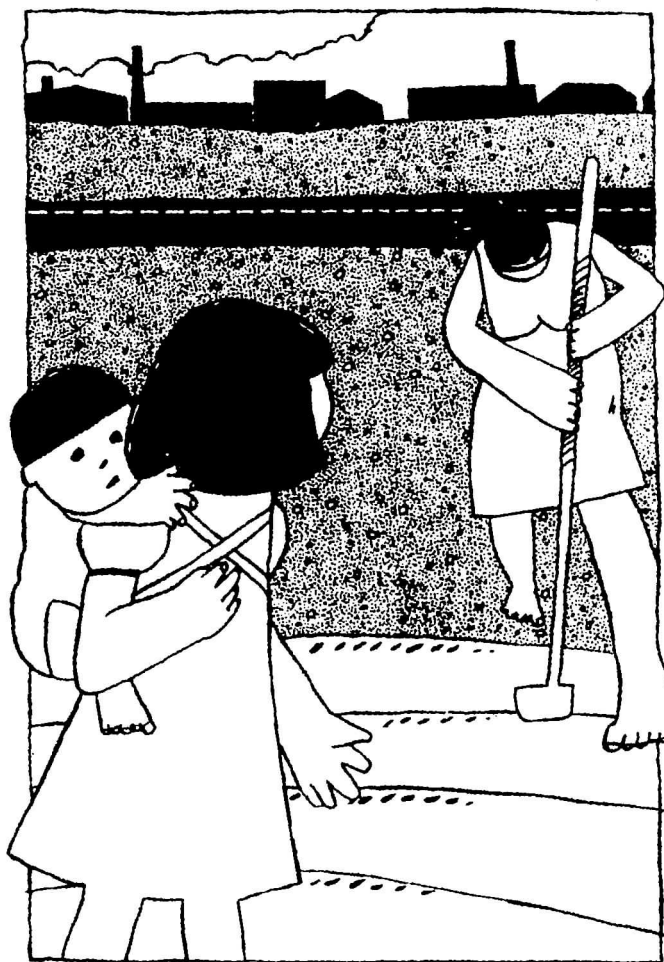
Luchar contra la forma actual de la familia, es decir, contra la familia monogámico-patriarcal, no significa apostar a la poligamia o a la poliandria, sino a una relación fija más o menos durable cuyo fin es el amor y que sólo le es fiel al placer; una relación que no se mantiene por necesidad económica de ninguno de los cónyuges, que no está precedida por la abstinencia sexual en ninguno de los amantes, que su unión o disolución no está condicionada por la censura social ni por la necesidad de reproducir a los hijos; una relación donde la igualdad y el respeto entre los miembros de la pareja es la garantía de la libertad individual y alimento del proyecto común.

El potencial subversivo del amor estriba en que a pesar de la enajenación en que recorre su existencia, no ha perdido los elementos que le dan vida, el placer no se ha extinguido sino que se ha separado de la gratificación, el goce espiritual no ha desaparecido sino que ha tendido a perder terrenalidad, envuelto en la abstracción mediatizada de todas las religiones. El instinto sexual sigue manteniendo una fuerza silenciosa, independientemente de que dicha energía se sublime o se traslade hacia la agresividad o el aburrimiento. El amor no ha sido negado aunque haya sido extraviado y utilizado. La religión de la abstinencia no ha podido conjurarlo. El amor sigue acechando cada oportunidad para realizarse, aprovechando cada cuota de energía liberada por el avance tecnológico para recuperar el tiempo libre que necesita para realizarse.

Por un lado, el desarrollo tecnológico avanza y hace innecesario el tiempo dedicado al trabajo fatiga y, por lo tanto, a la represión de toda energía que no sea invertida en la sobrevivencia. Por otro lado, la concentración del capital ha socializado la mayor parte de las instituciones existentes, incluida la familia monogámico-patriarcal. Desde otro ángulo, la mujer ha comenzado a salir del hogar y a liberarse de la dependencia económica, lo mismo que los hijos del tutelaje de los padres. La sociedad se ha convertido en un espacio potable de liberación. Y a medida que pasa el tiempo se crean nuevas comunidades cuyo objetivo consiste en la realización de las potencialidades humanas, entre ellas el amor y la creatividad. La única oportunidad que le quedaría a la enajenación sería la conciencia de su necesidad y de su permanencia. Insurreccionarla sería salirle al paso a esta nueva enajenación. Lograr que el hambre sea fuente de rebelión y no de resignación, lograr que la insatisfacción se encarne en proyectos de lucha colectiva y no de resentimientos agresivos e inútiles, lograr que el conocimiento y la cultura de liberación combinen la capacidad para negar y destruir con la creatividad para afirmar y construir, lograr que la insurrección de la conciencia alcance la coherencia entre el comportamiento individual y cotidiano con la conducta colectiva y social. La estrategia de lucha será pacífica o violenta, de desobediencia o de rebelión, pero siempre, hasta en los casos más extremos de luchar hasta morir, será un medio para vivir y amar de otra manera, para alcanzar la paz con la naturaleza, la sociedad y consigo mismo. Es tan grande el amor por la vida que esta lucha no tiene tregua posible; si ya tenemos una bandera, se trata entonces de conspirar en su estrategia.

# Perspectivas de la vida cotidiana\*

*Janet Saltzman Chafetz*



\*Tomado del libro "Feminist Sociology an Overview of Contemporary Theories". Janet Saltzman Chafetz. University of Houston, F.E. Peacock Publish Shers, Illionis 1988.

Las teorías que constituyen la perspectiva de la Vida Cotidiana comparten una visión de la vida social y del comportamiento individual como un proceso activo permanente por medio del cual la gente define y da significado al yo, las situaciones interactivas y los comportamientos de los otros. Esta perspectiva pregunta cómo la gente interpreta, entiende y construye las interacciones en las cuales ellos están rutinariamente involucrados, y cómo tales interpretaciones influyen sobre los conceptos y comportamientos del yo. La estructura social es percibida como una propiedad definitoria que está siendo constantemente creada y recreada en el proceso interactivo a través de los significados que la gente atribuye a su propio comportamiento y al de los otros, y especialmente a sus declaraciones o discursos. Las dos teorías sociológicas más importantes al interior de la perspectiva de la Vida Cotidiana que más han influenciado la teoría feminista son el Interaccionismo Simbólico y la Etnometodología. Diferente de las teorías Marxistas y Freudiana, éstas contienen pocos elementos que las feministas hayan tenido que revisar o rechazar. Más bien, las académicas feministas las han aplicado a los temas de género que habían sido ignorados previamente.

### **El Interaccionismo Simbólico: Mead**

Un componente fundamental es la tradición del interaccionismo simbólico, desde George Herbert Mead hasta los teóricos contemporáneos, ha sido un énfasis en el proceso por el cual los infantes desarrollan un concepto del yo y se vuelven miembros funcionales de su comunidad social. Las derivaciones feministas del interaccionismo simbólico que se centran en la infancia serán incluidas en la sección sobre la socialización, mientras que cualquier otro uso de esta perspectiva teórica serán encontrados en las secciones de la sociología de la Vida Cotidiana.

El clásico de la perspectiva del interaccionismo simbólico es el libro *Mind, Self and Society* (La Mente, el Yo y la Sociedad) de George Herbert Mead (publicado postumamente en 1934). Mead argumentó que no puede existir sentido individual del yo separado de la interacción y comunicación con otros. En cambio, la sociedad o estructura social emerge de las continuas acciones de comunicación entre la gente. La comunicación humana, a diferencia

de las de los animales, es auto-consciente y toma en cuenta las respuestas de los otros. Esto es posible debido a que los humanos poseen la habilidad de asumir el rol del otro, es decir, de asumir la perspectiva de aquellos con quienes se interactúan, prediciendo así las respuestas posibles que ellos recibirán. La gente es por lo tanto capaz de ensayar líneas alternativas de acción con la imaginación, suprimir aquellas que serían consideradas inapropiadas por los otros, y seleccionar un tipo de comportamiento que facilite la cooperación entre los actores. Es nuestra supuestamente única habilidad de manipular y entender o interpretar los símbolos usados por otros lo que está en la raíz de nuestras otras habilidades para la interacción. Tales símbolos están mayormente encarnados en un lenguaje compartido.

Las interacciones que están ordenadas, coordinadas y organizadas entre los diversos individuos constituyen instituciones o estructuras sociales (también llamadas sociedades por Mead). Tal ordenamiento y coordinación de las actividades depende de la habilidad de los individuos de tomar en cuenta no sólo los roles o perspectivas de otros individuos específicos sino también la de los generalizados - otros también. El generalizado-otro se refiere a la comunidad o actitudes y expectativas sociales. En cambio, está en un constante proceso de construcción, reconstrucción y cambio por parte de los individuos en el proceso de interacción simbólica con los otros.

Los seres humanos desarrollan estas habilidades progresivamente desde el nacimiento a través de la interacción con el significante-otro, especialmente los miembros de la familia y amigos. En el proceso, ellos desarrollan un yo, es decir una estimación y evaluación de sí mismos como si ellos fueran un objeto como cualquier otro objeto externo a sí mismos. El proceso general por el cual emerge la auto-concepción implica la cristalización de todas las imágenes efímeras del yo que se derivan de cada interacción con los significantes-otros.

Los infantes muy pequeñas no pueden, por supuesto, manipular o entender los símbolos. Ellos tienen un concepto del sí mismo, del yo como sujeto que responde a los otros, que tienen necesidades y deseos. El yo reacciona al estímulo y representa las tendencias impulsivas del individuo. Para poder desarrollar un auto-concepto, los niños deben también desarrollar una noción del yo, como objeto que lo otros y el yo mismo evalúan y aprecian. El yo es el yo estimado desde el punto de vista de los generalizados y

significantes-otros, y esto es así único de los humanos, según Mead.

Mead delineó tres etapas a través de las cuales los niños progresan en el desarrollo de un concepto estable del yo. Inicialmente, dadas las limitadas habilidades del lenguaje, los niños pasan por una etapa del teatro. Incapaz de asumir los roles de los otros más que de una manera rudimentaria y solamente uno o dos a la vez, los niños en esta etapa pueden hacer un poco más que imitar el rol realizado por otro (i.e. madre, policía). En la medida en que maduran ellos entran a la etapa del juego, en la que pueden jugar juegos complejos (i.e. baseball, monopolio) interactivamente con otros que están realizando roles diferentes. Esto es posible debido a que ellos en esta etapa son capaces de conceptualizar las respuestas potenciales de los otros y modificar su comportamiento a partir de esa base. Dos grandes diferencias entre estas dos etapas son el número de jugadores involucrados y la cantidad y complejidad de las reglas. La tercera y última etapa ocurre cuando los más jóvenes se vuelven capaces de asumir el rol del generalizado-otro. La persona madura ha internalizado el generalizado-otro y de esta manera las normas y valores de la comunidad han sido transformados en los del individuo. El progreso a través de las etapas depende tanto de la adquisición del lenguaje como de las respuestas de los significantes-otros hacia el comportamiento del niño. Asume el rol de otros e imagina sus reacciones para autofirmarse a partir de la experiencia con las reacciones pasadas hacia el comportamiento por parte de los significantes-otros. La adquisición del lenguaje surge del desarrollo de significados compartidos a través de la interacción con otros.

## El Interaccionismo Simbólico Contemporáneo

Existen al menos dos escuelas contemporáneas más bien diferentes del interaccionismo simbólico, una asociada con Manford Kuhn, la otra con Herbert Blumer. Kuhn argumenta que la gente adquiere un auto-concepto básico durante el proceso de socialización de la infancia, el cual forma y limita sus definiciones de las situaciones. Esto hace el comportamiento adulto individual bastante predecible; la interacción con otros es vista esencialmente como la liberación del autoconcepto básico pre-existente. La estructura social, definida como el producto o resultado de la interacción, es vista como algo que toma una existencia estable independiente que es resistente al cambio. Los puntos de vistas de Kuhn están muy cercanamente relacionados a las teorías que discutiremos en la sección sobre las Perspectivas de la Socialización. En cambio, Blumer enfatiza la naturaleza situacional y la indeterminación tanto del

comportamiento individual como de la organización social. La gente constantemente define y redefine las situaciones en las cuales ellos mismos se encuentran, cambiando no solamente sus definiciones sino también la estructura social. Esta perspectiva desenfatisa el concepto del yo básico, reemplazándolo con un énfasis en los elementos espontáneos y creativos del comportamiento humano. Está más cercana a la Etnometodología, la cual discutiremos pronto.

## Teoría de la Clasificación

Una derivación contemporánea del interaccionismo simbólico es la teoría de la clasificación, la cual se ha desarrollado en el área de la delincuencia y comportamientos desviados. Esta teoría argumenta que cuando un individuo es formalmente clasificado (o etiquetado) por los otros, especialmente aquellos en posiciones de autoridad, en una forma estigmatizante ("delincuente", "criminal", "loco"), es afectado el comportamiento futuro de la persona. Utilizando la idea de la profecía auto-satisfecha desarrollada primero por Robert Merton (no como un interaccionista simbólico), la teoría de la clasificación argumenta que el proceso de etiquetar formalmente a una persona anima al individuo a "vivir" según las expectativas implicadas por la etiqueta. La persona, cuyo comportamiento inicial podría haber diferido poco o absolutamente nada respecto al de muchos otros, llega a crear una carrera en términos del rol estigmatizado que el ha sido asignado por la etiqueta. El énfasis en esta teoría está puesto sobre la reacción social hacia el comportamiento de un individuo, y en cómo esa reacción, simbolizada por una etiqueta, crea un auto-concepto que promueve todavía más el propio comportamiento que provocó la reacción negativa inicial. El concepto de Merton de la profecía auto-satisfecha también nos alerta sobre el hecho que las etiquetas positivas valoradas socialmente y las expectativas de los individuos son capaces de inducir comportamientos socialmente deseables al afectar el auto-concepto; en que el proceso de etiquetar puede trabajar para producir comportamiento socialmente estigmatizado o deseado.

## La Perspectiva Dramatúrgica

Un derivado final contemporáneo del interaccionismo simbólico es la perspectiva dramatúrgica de Irving Goffman. Especialmente en su libro *The Presentation of Self in Everyday life* (La Presentación del Yo en la Vida Cotidiana) (publicado por primera vez en 1959), Goffman se enfocó en la manera en que la gente conscientemente



manipula los gestos (i.e. el lenguaje, la apariencia) para crear en otros las impresiones e imágenes positivas que ellos quieren. El llamó a estos la administración de la impresión. La gente es vista siempre como virtualmente actuando para una audiencia que ellos desean impresionar con una definición particular de quienes son ellos. Los individuos hacen un gran esfuerzo para esconder los aspectos estigmatizados o socialmente inaceptables de ellos mismos o de sus vidas. En el proceso de tal actuación, ellos se vuelven lo que ellos pretenden ser frente a los otros.

## La Etnometodología

El problema central planteado por la etnometodología es cómo la gente crea, sostiene y cambia su sentido de la realidad social como algo concreto y externo a sí mismo. Cuáles son los métodos que la gente usa cuando ellos interactúan y que crean una percepción compartida del orden social. El foco de la atención está en los procesos de creación, más que cualquier sustancia presupuesta, de la realidad social. Los etnometodólogos asumen que la gente trabaja constantemente en la recreación del mundo social para poder alcanzar el sentido que el mundo es ordenable y predecible. Ellos buscan entender las reglas cotidianas implícitas existentes que la gente usa en la interacción con los demás y que les permite crear tal sentido. Dichas reglas son llamadas el inventario del conocimiento del grupo social y los individuos juzgados como miembros competentes del grupo son aquellos que muestran y comparten tal inventario del conocimiento.

La forma primaria por la cual la gente crea entendimientos compartidos del mundo social es a través del habla que cumple con las reglas implícitas que conforman el inventario del conocimiento. En efecto, la mayoría de la interacción social ocurre hablando. Cuando la gente habla, según los etnometodólogos lo que ellos están haciendo es dar cuenta contar historias entre sí. En el recuento de las historias, la gente no está simplemente describiendo algo; realmente, ellos están creando para sí mismo y la audiencia a la cual ellos están describiendo; esto es lo que los etnometodólogos han denominado reflexividad. Planteado de otra manera, sólo cuando la gente habla, relatando historias a los demás, la realidad social es construida y realizada como un significado compartido. En cambio, la realidad social construida de ésta manera es vista por los participantes como recopilación de ciertos tipos de sus propias percepciones y comportamientos.

## Sumario

Las teorías feministas usan las Perspectivas de la Vida Cotidiana de muchas maneras. Algunas retoman el problema social que da por sentado que existen dos sexos. Otras abordan el proceso por medio del cual la gente crea, en situaciones de interacción, imágenes de género del yo y del compañero (a). Otro tema se refiere a cómo, especialmente a través del habla, las interacciones hombre-mujer crean desigualdad entre los géneros. En el fondo de estas teorías feministas de la vida cotidiana está la asunción que el género es una construcción social que emerge de las interacciones a nivel micro y que el mecanismo primario — o al menos, muy importante — que produce una percepción colectiva del género es la comunicación.

## Las Perspectivas de la Socialización

Aunque las teorías generales recogidas bajo la perspectiva de la socialización varían en muchos sentidos, aquellos que trabajan con esta tradición tienden a compartir varios presupuestos. Primero, ellos asumen que cuando niños, la gente aprende primariamente a través de mecanismos de premios y castigos (directos y vicarios) y de identificación e imitación para cumplir con los comportamientos esperados por los otros en el medio social. Ellos, por lo tanto, asumen implícitamente que los agentes de la socialización (i.e. padres, maestros y demás) pueden moldear conscientemente a los niños para que cumplan sustantivamente con sus ideales, si ellos pudieran escoger. En esto ellos difieren de aquellos que trabajan con la tradición Freudiana, la cual enfatiza la naturaleza inconsciente y sutil del proceso de desarrollo.

Segundo, ellos asumen que durante el proceso de socialización la mayoría de los individuos desarrolla compromisos personales hacia las normas, valores y comportamientos que aprendan, es decir, ellos internalizan sus roles sociales. De esta manera, aquello que es socialmente esperado por la gente se transforma, en la mayor parte del tiempo, en lo que la gente define como lo bueno y adecuado que esperan de ellos mismos. Finalmente, ellos asumen que una identidad básica es desarrollada a través del proceso de socialización infantil, el cual es usualmente, sólo con algunas modificaciones, la base para auto-concepto más bien consistente y para toda la vida. Así, los comportamientos y actitudes de los adultos son vistos como reflexiones relativamente directas de su ser básico. En esto ellos se parecen a algunos aspectos del interaccionismo simbólico.

Además de los aspectos del interaccionismo simbólico que tratan con la socialización infantil que ya fue revisada, las dos teorías de la socialización que tienen mayor influencia sobre las sociólogas feministas vienen de la Psicología: las

teorías del Aprendizaje Social y del Desarrollo Cognitivo. Comenzaré esta sección con una discusión del concepto status/rol y de los elementos básicos de la Teoría del Rol, ya que los roles sociales implican tanto la dimensión de la socialización como la dimensión estructural. Luego continuaré con las dos teorías psicológicas. Como en el caso de la perspectiva de la Vida Cotidiana, excepto la teoría sobre el desarrollo moral de Lawrence Kohlberg, las teorías feministas han encontrado muy poco que rechazar en las perspectivas de la socialización. Más bien sus esfuerzos han sido dirigidos hacia la aplicación del entendimiento teórico general a temas específicos relacionados con el desarrollo y efectos de las diferencias de género, temas que no fueron desarrollados por teóricos anteriores.

## La Teoría sobre el Rol

Muchas teorías sobre la socialización así como las teorías del interaccionismo simbólico, implícita si no explícitamente, asumen la existencia del status/roles. Un rol social es un conjunto de expectativas acerca del comportamiento apropiado de la gente, quienes son portadores de una posición o status (i.e. estudiante, físico, padre). Los teóricos del rol definen al status/rol como el elemento básico de la estructura. Ellos asumen que, durante períodos de rápidos cambios en el rol, las definiciones del rol típicamente son ampliamente aceptadas entre los miembros de la sociedad, es decir, que existe un consenso general concerniente a las expectativas sobre el comportamiento apropiado de los poseedores de un status dado. Esas expectativas son percibidas como si constituyeran un guión que deja algún espacio para la variación, innovación y negación individual, pero no obstante establece normas específicas (reglas) de comportamiento cuando se interactúa con la gente que asume roles complementarios. Muchos status/role son adquiridos a partir de la acción o el esfuerzo (i.e. estudiante, cualquier empleo). Otros son adscritos sobre la base de una característica inherente que los individuos no pueden alterar (i.e. status de edad como infante o anciano). Los reconocimientos diferenciados, tales como el prestigio, el dinero y el poder, asociados a varios status, son tanto adquiridos como adscritos. Por lo tanto, otro componente fundamental de la estructura social es el rango de los status, o el sistema de estratificación.

En determinado momento de sus vidas, los individuos representan una variedad de roles debido a que ellos ocupan un número de status. Tipos específicos de status/roles frecuentemente tienden a asociarse (i.e. ejecutivo de corporación, marido, padre, líder comunal). Algunos roles se articulan bien con otros (i.e. marido y trabajador) mientras que otros implican expectativas que probablemente entrarán en

conflicto frecuente si son desempeñados por la misma persona (i.e. madre y oficial del ejército). Los status/roles con la mayor probabilidad de producir obligaciones conflictivas no se asocian tanto como aquellos que no producen conflictos entre sí. Dado que los individuos ocupan una variedad de status en algún momento en su vida, y están por lo tanto, sujetos a numerosas expectativas y obligaciones ligadas al rol, algunos tipos de status/roles usualmente tienen prioridad sobre otros. Bajo condiciones de conflicto o tensiones entre roles, aquellos status/roles que tienen menor prioridad para el individuo son frecuentemente reducidos o sacrificados. El rango de prioridades del rol está, en gran medida, social y no individualmente definido.

Muchas sociólogas feministas han conceptualizado el género como status/rol adscrito, que implica papeles relativamente detallados respecto al comportamiento masculino y femenino apropiado. Virtualmente todas las teorías feministas de la socialización y el interaccionismo simbólico exploran los procesos por los cuales niñas y niños aprenden e internalizan sus roles apropiados de género. Otras teorías feministas se han concentrado en los adultos, examinando la relación entre los roles adscritos de género supuestamente aprendidos durante la infancia y la probabilidad de adquirir otros roles sociales, especialmente aquellos más valorados y reconocidos. Entre otras cosas, ellas examinan las formas en las cuáles los roles de género afectan la prioridad de otros status/roles para los individuos y cómo los roles de género influyen las selecciones que la gente hace respecto a tipos específicos de status/roles que buscan adquirir. Las aplicaciones feministas de la teoría del rol que no tratan con la socialización de la infancia aparecerán en otras secciones del libro. Su ubicación variará de acuerdo al enfoque particular de la teoría.

## La Teoría del Aprendizaje Social

La teoría de aprendizaje social afirma que los humanos aprenden a través de dos procesos: experiencias directas y experiencias vicarias. El aprendizaje directo ocurre en respuesta a premios (reforzamientos) y castigos recibidos como reacción a su comportamiento. Pero la gente no tiene que experimentar algo directamente para poder aprender; nosotros podemos aprender vicariamente a través de la observación de las respuestas (premios o castigos) que otros reciben por sus comportamientos. El comportamiento para ser aprendido a través de la observación de los otros, el aprendiz debe primero poner atención a la persona que sirve como modelo. Los individuos se inclinan más a imitar otras personas hacia quienes ellos tienen un vínculo emocional fuerte. Los comportamientos específicos son más imitables cuando ellos anticipan que imitando el comportamiento del modelo sería re-

confortante en sí mismo o bien premiado por los otros. Sin embargo, si el comportamiento del modelo significa castigo para el modelo, el aprendiz posiblemente evitará un comportamiento similar. Los teóricos del aprendizaje social también señalan que la gente aprende comportamientos pero sin ejecutarlos. Así, por ejemplo, observar una respuesta punitiva al comportamiento del modelo inhibiría la ejecución del comportamiento, el cual a pesar de ello sería aprendido. Aquel comportamiento está por lo tanto latente y potencialmente disponible para ejecución, si las condiciones cambian para hacerlo menos castigado o aún para ser premiado.

Aún si este proceso fuera suficiente para describir el aprendizaje de la infancia temprana, es claro que después de ese punto la gente no simplemente responde en cada situación calculando premios y castigos. Más bien, ellos se vuelven auto-regulados al otorgarse premios internos como sentimientos de orgullo y satisfacción (o castigándose a sí mismos con sentimientos de culpabilidad y mortificación) en respuesta a su propio comportamiento. Brevemente, el aprendizaje temprano enseña comportamientos que son aprobados por otros, cuyos patrones son entonces internacionalizados para posteriormente producir reconocimiento interno.

Para las teorías feministas, el tema primario que surge de la teoría del aprendizaje social es el concerniente a los tipos de comportamiento que son premiados y castigados sobre la base del género de los infantes y de los modelos que los exhiben.

## La Teoría del Desarrollo Cognitivo

La teoría del desarrollo Cognitivo tiene su origen en el psicólogo suizo Jean Piaget. El propuso que los infantes deben pasar a través de una serie de cuatro etapas de desarrollo mental en la medida en que maduran. El primer año y medio de vida constituyen la etapa sensorial-motora y la comprensión se desarrolla en términos de las características físicas de los objetos. La segunda etapa dura hasta la edad de siete años y es denominada preoperacional. Los infantes se vuelven adeptos a la manipulación de símbolos pero su percepción se centra sólo en las características más sobresalientes y obvias de un objeto. De los siete a los once años los infantes están en la etapa concreto-operacional, donde ellos empiezan a ser capaces de comprender cualidades abstractas tales como términos relacionales. La etapa final de madurez es denominada de operaciones formales, y en este punto los individuos son completamente capaces de razonar lógica y sistemáticamente. Desde esta perspectiva, los infantes son incapaces de aprender varias cosas hasta que alcanzan la etapa requerida para ese tipo de aprendizaje. Por lo tanto, los niños pequeños entienden el mundo de maneras fundamentalmente diferentes a las

de los adultos, aunque esto no sea siempre obvio. No obstante, Piaget enfatizó que el proceso de desarrollo y de despliegue del potencial no es ni pasivo ni determinado biológicamente. Los niños activamente buscan experiencias que apresuren su desarrollo cognitivo y los padres, las escuelas, los amigos y demás se comportan de maneras que facilitan o dificultan el proceso.

Piaget también afirmó que el desarrollo moral de los infantes pasa por etapas paralelas, una idea desarrollada más completamente por el psicólogo contemporáneo Lawrence Kohlberg. Kohlberg ha desarrollado un modelo de desarrollo moral de seis etapas, comenzando con la moralidad preconventional cuando el infante cree que la obediencia a la autoridad es inherente correcta y también teme el castigo si viola la regla. Llegando a la adolescencia emerge la moralidad convencional, basada en la creencia que el orden social existente es bueno y que el comportamiento adecuado hará que los consideren al individuo como una buena persona. Solamente alguna gente alcanza los niveles más altos del desarrollo moral adulto, la moralidad postconvencional. En esta etapa es reconocida la relatividad de las reglas y la moralidad es definida en términos de principios éticos abstractos fundamentales. Qué tan lejos y tan rápido los individuos progresan en su desarrollo moral es una función de su ambiente socio-cultural.

El rango de Kohlberg de los niveles del desarrollo social ha sido criticado por teóricos feministas, especialmente Carol Gilligan en su libro *In a different voice* (En una voz diferente) (1982). Ella lo acusa de un sesgo seriamente masculino. El sesgo ocurre al colocar el razonamiento moral abstracto (etapa 6) considerablemente más alto que el razonamiento moral basado en las relaciones y obligaciones personales (etapa 3). Ella argumentó que lo anterior es más característico de la moral adulta femenina y que el primero de la moral adulta masculina, y que de hecho, una moralidad basada en las relaciones personales no es inferior a una basada en principios abstractos.

Muchos teóricos feministas usan elementos de la teoría del desarrollo cognitivo principalmente en conjunción con otras perspectivas de la socialización, en un esfuerzo por entender el proceso por el cual la diferenciación de género es creada en la infancia.

## Teoría del Intercambio Social

Las teorías del intercambio social típicamente plantean que todas las relaciones humanas —directas o indirectas— están basadas en el intercambio mas o menos consciente de premios entre los actores. En la vida social, esos premios raramente son monetarios. Más bien, ellos consisten de co-

sas tales como aprobación social, afecto o amor, y más importante, complacencia a los requerimientos. En todas las relaciones los actores también incurren en costos tales como ser condescendiente o renunciar a la oportunidad por otras relaciones o actividades posibles. Más aún, los actores ponen en las relaciones una variedad de inversiones —características personales, talentos, habilidades— que son evaluadas como más o menos valiosas por los compañeros de la relación. En la mayoría de los casos, las relaciones continúan en la medida en que los actores involucrados reciben una ganancia, es decir, los premios exceden el total de los costos más las inversiones.

### Homans y Blau

Hasta aquí, varios elementos más sutiles han sido agregados. El primero de ellos es el concepto de justicia distributiva de George Homans y el concepto de intercambio justo de Peter Blau, los cuales son muy similares. Estos conceptos surgen del reconocimiento del hecho que, a diferencia del intercambio económico, en los intercambios sociales no hay una manera clara para establecer cuanto de un tipo de premio equivale a cuanto de otro tipo (i.e. cuanta condescendencia compensa por largas horas escuchando los problemas de un amigo (a) ?). Para Homans, el asunto de la justicia distributiva es la de un actor que considera si la cantidad de ganancia es suficiente, dados su costos e inversiones. Si no lo es, a pesar de la presencia de algún nivel de ganancia, el actor posiblemente reaccionará molesto. Para Blau, el asunto es esencialmente de justeza de la ganancia la cual, según él, se resuelve en relaciones de largo plazo a través de la creación de normas que definen el intercambio justo por parte del compañero (a). El también señaló la reacción negativa de un actor hacia las violaciones del intercambio justo por parte del compañero (a).

Ambos teóricos también desarrollaron un principio de sociedad. Cuando el mismo tipo de premio es recibido frecuentemente, se vuelve menos valioso para quien lo recibe. Por lo tanto, aquel premio no tendrá el mismo efecto motivacional en el comportamiento hacia el compañero del intercambio. Tomando de la antropología, Blau planteó que en relaciones estables surge una norma de reciprocidad. Los premios dados por un actor implica obligaciones recíprocas del otro, lo cual guía las interacciones futuras entre ellos (i.e. tu escuchastes mis problemas cuando me divorcié; te debo la misma atención cuando, en el futuro, se presente la necesidad). Blau también ofreció la sugerencia que la vida social es una serie de dilemas: en la medida en que la gente invierte en una relación de intercambio, ellos están aptos para desatender una o más relaciones distintas. Por lo tanto, en la medida en que se hace más estable y balanceada,

las otras se vuelven mas inestables y desbalanceadas. Debido a ésto y debido a que inevitablemente tanto el intercambio justo como la norma de reciprocidad serán violados, el conflicto es inherente en las relaciones de largo plazo.

Blau (a diferencia de Homans) introdujo el concepto de poder en su teoría del intercambio. El argumentó que la condescendencia es el tipo de premio más valorado en el intercambio social. La gente es capaz de extraer condescendencia de sus compañeros (as) cuando ellos pueden guardar recursos necesarios o muy importantes para el otro y para lo cual no hay una fuente alternativa disponible, o cuando el otro tiene recursos insuficientes para satisfacer la norma del intercambio justo. Esta capacidad es definida como poder. En la medida en que la persona con poder proporciona recursos valiosos, el compañero (a) está más dispuesto a aceptar la subordinación y legitimar la autoridad del compañero (a) poderoso. Sin embargo, si el actor con poder viola las normas de reciprocidad e intercambio justo, o si de alguna otra manera desbalancea la relación, entonces el subordinado puede retirar la legitimidad y entrar en conflicto su superior (es). Estos principios se aplican tanto a las relaciones interpersonales directas (a nivel micro) como al nivel macro donde el intercambio social es frecuentemente indirecto.

### Thibaut y Kelley

Un conjunto final de conceptos importantes para la teoría del Intercambio social fueron desarrollados por los psicólogos John Thibaut y Harol Kelly: Nivel de Comparación y el Nivel de Comparación de las Alternativas. A través del tiempo y la experiencia de muchos intercambios sociales, la gente desarrolla un patrón contra el cual pesar y estimar su satisfacción relativa con el resultado de una relación particular de intercambio. Este patrón constituye el Nivel de Comparación. Cuando se involucra en una relación dada, el actor compara su satisfacción (ganancias) con el patrón, y también con sus percepciones acerca de las alternativas posibles o factibles el nivel de Comparación de las Alternativas. Si el último parece peor que la relación existente, a pesar de ser tan insatisfactoria (que tan negativa es la ganancia), el actor continuará en ella.

### Sumario

Los sociólogos feministas no han sido muy críticos con la teoría del intercambio social. Más bien, unos pocos la han aplicado a las relaciones de género, particularmente a las relaciones familiares. Probablemente ha recibido menos atención de las feministas que los que su potencial promete, aun-



que la teoría básica en sí misma está cargada con problemas lógicos que han sido bien explorados en la literatura de la teoría sociológica general.

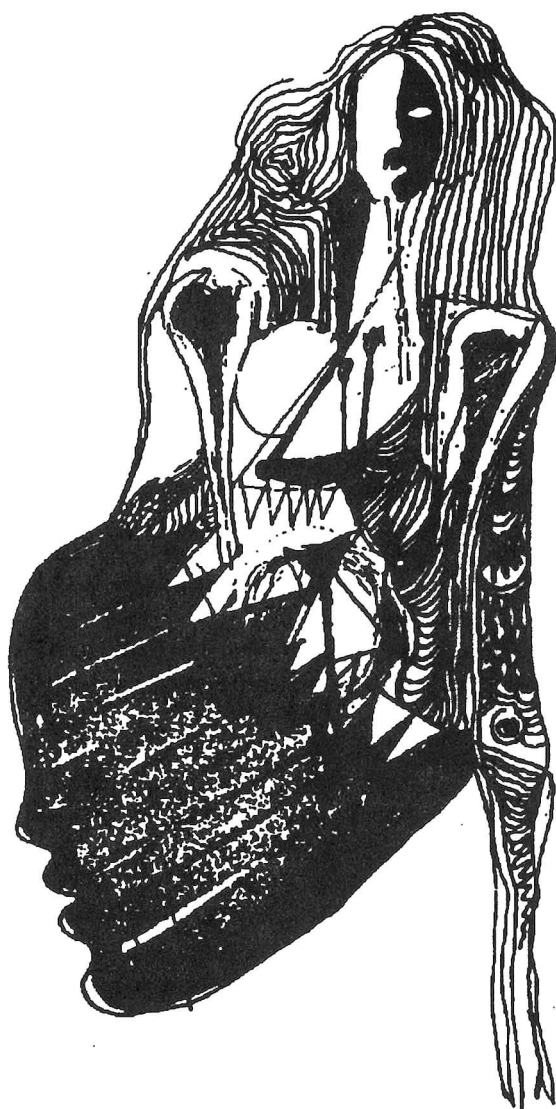
## **Conclusión**

Las secciones anteriores ejemplifican la diversidad sustantiva de perspectivas teóricas sobre las cuales los teóricos feministas han trabajado. En los próximos cuatro capí-

tulos revisaré un número mayor de teorías feministas específicas, muchas de las cuales son versiones explícitas de una de las tradiciones teóricas revisadas en este capítulo. Otras teorías feministas incorporan sugerencias de una o más de estas tradiciones y algunas no están directamente relacionadas a ninguna de ellas. Comenzaré el próximo capítulo con teorías feministas que tratan de explicar los orígenes o causas fundamentales de la desigualdad de género.

# CULTURA\*

*Silvia Walloy*



\*Tomado de la obra: "Teorizando sobre el Patriarcado".  
Ed. Basil. Blockrie 1990.

## Introducción

Los conceptos acerca de masculinidad y feminidad se encuentran en todas las áreas de las relaciones sociales; ellos son parte de las acciones que forman las estructuras patriarcales. Este capítulo, se refiere, en primer lugar, a la representación de género, lo cual es parte del proceso que forma las nociones culturales de feminidades y masculinidades. También se hará referencia a la manera en que los individuos adoptan sus propias identidades, ya sea masculina o femenina y como la satisfacción de éstas está determinada. El enfoque más tradicional para denotar la diferencia sexual es el que nos permite ver las identidades masculinas y femeninas como lo refleja la estructura biológica de cuerpos, hormonas, músculos y genes. Tales teorías biológicas han sido muy discutidas (c.f., Oakley, 1972). Sin embargo, la importancia social de los atributos biológicos permanece como uno de los aspectos que las teorías sociales de la identidad de género debe tratar.

En el capítulo se estudiaron tres aspectos importantes en relación a la subjetividad de género: en primer lugar, la teoría de la socialización; en segundo lugar, la teoría psicoanalítica neo-freudiana; y en tercer lugar, análisis de razonamiento. Las perspectivas que he estado empleando en los capítulos anteriores no presentan una división clara entre estos aspectos, cultura y subjetividad. Los liberales han adoptado la teoría de socialización tradicionalmente, aunque también se puede considerar que apoyan el análisis de razonamiento. Los marxistas tradicionales se han basado ya sea en el psicoanálisis o en el análisis de razonamiento. Las feministas radicales están representadas tradicionalmente en socialización o análisis de razonamiento.

Existen tres aspectos importantes en los debates: en primer lugar, se prevalece una ideología dominante que es trascendente para la desigualdad de género; en segundo lugar, si hay diferencias notables entre masculinidad y feminidad; y en tercer lugar la tensión entre autonomía individual y unidad de la persona por un lado, y determinación estructural por otro lado.

El primer aspecto se refiere a que si existe una ideología hegemónica o dominante (c.f., Abercrombie, por ejemplo, 1980, en este aspecto para relaciones de clase), lo cual es más importante para mantener las

relaciones de género. Están concentradas las mujeres a la pasividad y consentimiento por la socialización a la feminidad (Comer, 1974) o por una religión enmarcada en un mundo patriarcal (Daly, 1978)? En breve, ¿Sufren las mujeres por causa de *injusta* conciencia? o, ¿Son las experiencias de las mujeres una forma real del conocimiento del mundo, y su subordinación por reales circunstancias maternas?

El segundo aspecto presenta el aspecto del esencialismo en el pensamiento feminista: si, con esfuerzos para explicar la diferencia de género, los teóricos enfocan este tema de manera independiente y demasiado estricto, lo cual es *contradecido* por la historia y las diferentes formas de feminidad y masculinidad entre grupos étnicos y clases.

El tercer aspecto consiste en un argumento entre la concepción del humanismo liberal acerca del individuo como un ser auto eficiente y el análisis post-estructuralista de sentido en los razonamientos, lo cual desorienta este sujeto racional y activo (Weedon, 1987).

Tradicionalmente, ideología y cultura han sido consideradas de manera más comprensible como un conjunto de creencias que tienen relación de alguna manera con otros fenómenos sociales. En tiempos muy recientes, los teóricos —en relación a este campo— han disputado que es inapropiado exponer la ideología fuera de las relaciones materiales en las cuales está inmersa.

## Teoría de la Socialización

La posición tradicional, al menos hasta hace poco tiempo, ha sido ver las identidades masculinas y femeninas como resultado de un proceso de socialización (Belotti, 1975; Comer, 1974; Parsons y Bales, 1956; Sharpe, 1976). Se considera que la socialización toma parte principalmente durante la niñez, en la cual niños y niñas adoptan el comportamiento adecuado para su sexo. Los teóricos que presentan esta teoría tienen nociones claras de la diferencia entre masculinidad y feminidad, generalmente conocidos como sexo opuesto. En el sexo masculino se tiende a ser positivo, activo, alegre y rápido en la toma de iniciativas. En cambio, el sexo femenino se vincula a la cooperatividad, pasividad, dulzura y sensibilidad.

Se considera que la enseñanza de todos los atributos para cada género empieza desde el nacimiento, en cada aspecto de la vida, desde el momento en que se visten a los niños con ropa de diferente color, rosado y azul, y se favorece o desfavorece de alimentarse en forma golosa (Belótti, 1975). La socialización procede con un conjunto de premios y castigos, pasando desde cambios en el tono de voz hasta castigos físicos. De esta manera, a las niñas probablemente se les enseña más a ser calladas y no hacer ruidos en circunstancias en las cuales se espera que los niños sean los ruidosos.

Los juguetes y juegos también están relacionados con el género. Por ejemplo, a las niñas es probable que se les de muñecas mientras que los niños reciben juegos de tren y lego. Se espera que las niñas jueguen a planchar el pañuelo del papá, en cambio, los niños juegan a los soldados. Estos juegos los diferencia en cuanto a la actividad que realizan - pero también se orienta con el propósito de desempeñar las funciones de los adultos. Las muñecas son una preparación para el cuidado de los niños, los soldados para ir a la guerra. Además, se considera que los libros y revistas que los niños y adolescentes leen demuestran las diferencias de las identidades de género. En éstas, a las niñas se les enseñará a ayudar a la mamá con tareas domésticas, en cambio, los niños se dedican a ayudar al papá en trabajos de hombres o se dan a las aventuras. Ellos muestran imágenes estereotipadas de las actividades de ambos niños y adultos, contribuyendo a las expectativas de las funciones de género en el presente y futuro.

La televisión y otros medios ponen en marcha este proceso (Tuchman, 1978). Normalmente la propaganda muestra a la mujer ya sea como esposas y madres, mientras que los hombres ocupan posiciones de poder. En la mayoría de las veces se presenta a las mujeres con más inferioridad que los hombres. (Tuchman, 1978). No sólo las imágenes públicas son problemáticas para las mujeres, sino que hay una serie de técnicas, tal como la voz "autoritaria" que emplean los hombres en su mayoría de veces (87%), lo que además contribuye a la concepción subordinada de las mujeres en la televisión (Tuchman, 1978). Por último están las diferentes historias que indican la restrictiva conducta femenina más adecuada para las mujeres. Por ejemplo, en la mayoría de las veces las mujeres solteras que trabajan son más representadas como víctimas de la violencia que las mujeres casadas (Tuchman, 1978). De hecho, el complot de muchas películas de Hollywood es un caso en el cual las actrices representan cuando una mujer se desvía de su rol estereotipado y al final ella vuelve a la propia sujeción femenina (Kuhn, 1982).

Se considera que durante la educación se continúa el proceso, ambos en términos del plan tradicional, desde que los niños y las niñas estudian diferentes materias por lo general, y del plan incorrecto, en el cual actúan informalmente. Los varones son más exitosos en cuanto a adquirir logros superiores del sistema educacional. Aún las dinámicas de integración de clase son hechas contra las niñas, quienes tienden a ser más reservadas (Stanworth, 1983). Normalmente los varones realizan trabajos manuales y de ciencia, en cambio, las mujeres llevan a cabo tareas domésticas y de artes. De esta manera, ellos son preparados para realizar funciones de adultos en la división sexual de labor (Dean, 1978; Sharpe, 1976).

Aunque muchos de los primeros estudios sobre socialización de género estaban centrados en la feminidad, un creciente número de estudios han enfocado la masculinidad (Brod, 1987; Kimmel, 1977; Hearn, 1987; Fasteau, 1975; Tolson, 1977). Estos tienden a concentrarse en los aspectos improductivos de masculinidad para hombres, tal como impedir la habilidad de expresar emociones, acentuando más la masculinidad como un camino de privilegio y poder.

En pocas palabras, se considera que la socialización da lugar a la diferenciación de géneros a través de los trabajos realizados por el sexo masculino y femenino. Además, las instituciones que incluyen desde la familia hasta los medios y educación están en proceso.

La teoría de la socialización es un poderoso antídoto que permite dar sugerencias acerca de que la diferencia de género es biológicamente inherente. En la teoría se presentan en detalle una serie de procesos sociales y socio-psicológicos en los cuales los niños y las niñas adquieren una subjetividad de género. Sin embargo, existen aspectos que la teoría no enfoca adecuadamente.

En primer lugar, a pesar del evidente deber anti-esencialista, la teoría de socialización funciona con una concepción muy estática y unitaria sobre la diferencia de géneros. Aunque existen diferencias de algún tipo a nivel universal entre masculinidad y feminidad, estas son muy variables. Algunos teóricos de la socialización dan mucha importancia a la variedad de masculinidades y feminidades, especialmente en las diferentes clases sociales, grupos étnicos, generaciones y períodos históricos o sociedades.

En segundo lugar, existe una ambigüedad acerca de si la masculinidad y feminidad son simplemente sexos opuestos, y que cada uno está limitado, pero de formas opuestas e iguales, o si la masculinidad es la fuerza de opresión y feminidad la que es oprimida. Este es un dilema que deja notar especial y claramente la función



que está centrada en el sexo masculino (Brod, 1987; Connell, 1987; Fasteau, 1975; Hearn, 1987; Tolson, 1977). En la medida en que los análisis enfocan el tipo de diferenciación de función, paralelo al de Parsons, éstos difícilmente reconocen el poder que es parte de la posición masculina. Pero no todos están sujetos a este error, en particular, Connell y Hearn señalan la relación entre masculinidad y poder.

Un tercer problema es que se asume que la gente relativamente pasiva en cuanto a adquirir su identidad de género, en muchos, aunque no todos, variedades de esta teoría. De hecho, ésta tiende a asumir que las mujeres tienen conciencia falsa y esta es una manera de como ellas la adquieren. Sin embargo, las personas no son "idiotas culturales"; están inmersos de una forma más activa de lo que normalmente esta teoría lo indica. Incluso el significado de un artefacto cultural no se da inmediatamente, sino que se forma sólo en un contexto social, en el cual la gente tiene una función activa.

Un cuarto problema es que la teoría de socialización, aunque presenta una manera de como los individuos llegan a ser masculino o femenino, no explica de donde sale el contenido de estas nociones. Esta es la falta más grave de esta perspectiva. La teoría de socialización es una teoría de la adquisición de género, no de su formación. Esta tiene poca información acerca de porque el género debe ser dicotómico y porque el sexo masculino y femenino tienen contenidos específicos. Porqué la masculinidad contemporánea debe tener más elementos de agresión que la feminidad?

En quinto lugar, este enfoque asume que hay tiempos y lugares especializados en los cuales podemos centrarnos para entender la ideología de género; más bien darse cuenta de que todos los aspectos de la vida social poseen nociones culturales de género. Este problema está relacionado con la mayoría de las cuatro dificultades mencionadas anteriormente. La cultura de género se forma de manera activa en todas las áreas de la vida social, no sólo en las familias, medios y escuelas. Los razonamientos sobre masculinidad y feminidad son discutidos en lugares privados y estatales, así como los conocimientos aprendidos por los individuos.

### Planteamientos psicoanalíticos

Aunque mucha gente estaría de acuerdo en que la posición original de Freud no tenía esperanza misógina y biológicamente en relación a las mujeres, se han hecho varios intentos por rescatar ciertos aspectos de su trabajo. Existen dos versiones principales de éste en relación al género. Uno de los trabajos es sobre los teóricos en relación a los objetos, tal como Chorodow (1978), el otro corresponde a

post-laconianos, quienes interpretaron a Freud en un enfoque del nivel simbólico, tal como Mitchell (1975).

### Chorodow

Chorodow (1978) formula la teoría de las relaciones con objetos, desarrollando una teoría de relaciones de género, la cual enfoca mucho las primeras experiencias de la niñez. Ella estudia el aumento de llegar a ser madre en vez de la identidad de género en sí, porque considera que esta es la clave para comprender ambas la diferenciación de género y la diferenciación de las mujeres. Las mujeres son encaminadas a ser madres como resultado de las primeras experiencias de la niñez, lo cual no sucede con los varones. Ser madre es una rica experiencia, pero enmarca simultáneamente a las mujeres en una función de adultos diferente a la de los hombres y que no es tan recompensada en la sociedad contemporánea. La causa de la diferencia entre los géneros es que mientras las niñas continúan su identificación de género con sus madres, los niños tienen que dar un gran giro e identificarse con sus padres muy distantes, a fin de llegar a ser masculinos. Esto es un tirón violento para los niños y aumenta un diferente tipo de personalidad, lo cual significa menos educación. El proceso está fijado en el inconsciente y no sujeto a simple resolución consciente. Como consecuencia, los niños crecen siendo educados hasta ser personas adultas, quienes son niñas madres mientras los niños no lo son.

Chorodow da mucho valor al hecho de ser madre. De hecho Hester Eisenstein (1984) considera que ella tiene un análisis centrado en la mujer. El problema es que este no es muy aceptado en nuestra sociedad y es realizado casi exclusivamente por mujeres. En efecto, la solución de Chorodow con respecto a la diferencia de género es pasar de hombres a madre o padre, de igual manera las mujeres - efectivamente, de hombres a ser más parecidos a las mujeres.

El análisis de Chorodow es razonable en cuanto a la consideración de la diferencia entre hombres y mujeres, la evaluación positiva y no negativa de las mujeres en una perspectiva socio-psicológica, y la sugerencia acerca de que los cambios sociales pueden transformar la organización de la psiquis. La fuerza es el reconocimiento de los procesos sociales. La debilidad está en la falta para analizar los problemas sociales que proveen los bajos reconocimientos de la maternidad. Su solución en relación a la diferencia de género, de hombre a padre, ignora los aspectos sociales más amplios que desvalorizan a las mujeres en la sociedad.

## Teoría del sistema dual Lacaniano y Freudiano

Mitchell (1975) sostiene que no podemos comprender la opresión de las mujeres sin realizar un análisis del inconsciente. Los procesos económicos no abarcan todo ni aún la parte principal de los medios por los cuales se reproducen las relaciones patriarcales. En parte, su análisis es una reacción ante algunos de los informes más económicos proporcionados por algunos marxistas sobre la opresión de las mujeres. Tampoco existen muchos informes de suficiente ideología, porque esto sólo nos impide comprender la naturaleza profundamente invadida de ideas sobre el adecuado comportamiento de género. Ella da respuesta a las dificultades que feministas han encontrado para obtener un cambio tanto en la sociedad como en sus propias vidas.

Mitchell se refiere al trabajo de Freud a fin de desarrollar el marco conceptual que considera necesario para proporcionar una explicación completa acerca de las relaciones de género. Aunque está consciente de las críticas feministas sobre Freud por Firestone, Friedan y otros, ella argumenta que los elementos misóginos del pensamiento de Freud son superficiales y que él tiene algunos elementos cruciales para mostrar un análisis feminista. Mitchell continúa el desarrollo lacaniano del trabajo de Freud en su intento por alejar a Freud de las críticas feministas y enfatiza más los aspectos culturales que los biológicos en su teoría. Ella sostiene que estas críticas no constituyen un rechazo suficiente hacia Freud, porque no tratan de su contribución central - una teoría sobre el inconsciente. Mitchell afirma que no podemos comprender la opresión de las mujeres sin una teoría sobre el inconsciente, porque ese concepto es necesario para teorizar la ideología patriarcal profundamente invadida en la psiquis de las personas. Se continúan las prácticas patriarcales por la manera en que se ordenan nuestras mentes de generación en generación. Ella sugiere que los planteamientos de Freud sobre el sexo constituyen un equipaje periférico, lo cual puede ser rechazado, pero que se acepte la parte central de su trabajo, más bien acostumbrarse a descartarlo como un ignorante fanático acerca de los sexos.

El enfoque se hace casi en la forma lingüística del análisis de los procesos de transformación de significados y símbolos en el inconsciente, tal como la condensación y represión. En este estudio de Freud, las referencias sobre anatomía se leen como simbólicas, por ejemplo, "pene" viene a ser "falo" en un esfuerzo por eliminar lo biológico.

Mitchell hace un enfoque dualista sobre el análisis de la diferencia de género en cuanto a que ella comprende que las relaciones capitalistas están arraigadas en la economía, mientras el patriarcado está basado en cultura e inconsciente. El derrumbamiento del patriarcado necesita tratar con la ideología patriarcal en sus propios términos y no verlo como

derivado del capitalismo, el cual desaparezca después de una revolución.

Mitchell recurre al trabajo del antropólogo Levi-Straus como objetos de intercambio en una sociedad civilizada, y que este intercambio de importantes objetos sociales es central para las estructuras psíquicas de la mente humana. Ella afirma que la relación entre patriarcado y capitalismo está experimentando importantes cambios. El desarrollo del intercambio de mercancías significa que no existe la misma necesidad de tratar a las mujeres como objetos de intercambio, porque las mercancías ahora pueden desempeñar esa función.

Sin embargo, aunque Mitchell tiene indudablemente la razón en cuanto a la relación de ideología y concepto del inconsciente por un análisis muy feminista acerca de la opresión de las mujeres, no está claro que ella pueda refutar las críticas sobre Freud o hacer un análisis de alternativas. El planteamiento de Freud sobre la sexualidad femenina aún está errado. Además, el intento de Mitchell por restringir patriarcado al nivel cultural y capitalismo a lo económico es incorrecto. Existen, como hemos visto, relaciones patriarcales a nivel económico tanto en trabajos remunerados como en el hogar. El aumento contemporáneo de la "cultura emprendedora" debe prevenir de cualquier noción en que las relaciones capitalistas sean limitadas sólo a la esfera económica. Por último, no está claro que la relectura lacaniana pueda alejar a Freud de su enfoque sobre esencialismo y biología. Un análisis en que el falo únicamente tiene significado en relación a la parte anatómica, el pene.

No obstante, Mitchell ha sido importante en la teoría psicoanalítica al exponer el problema sobre la previa ecuación simplista entre el pene y el falo. En la actualidad esta es la pregunta principal en el trabajo feminista psicoanalítico (por ejemplo, Rose, 1983).

Una escuela de feministas francesas, como Mitchell, han intentado criticar y desarrollar el pensamiento de Freud por medio de una interpretación lacaniana (Citons, 1981; Irigaray, 1985 a; 1986 b; Kristeva, 1986; Marks, y de Courtivron, 1981). Por ejemplo, Irigaray acepta la noción de Freud, la cual está relacionada íntimamente con identidad de género e identidad sexual. Ella sugiere que existe una feminidad esencial que está reprimida por la sociedad patriarcal. También afirma, a diferencia de Freud, que las mujeres tienen una multiplicidad de órganos sexuales, no sólo la vagina, ni aún los labios, sino todas las partes de su cuerpo. El orden simbólico patriarcal, representado por el falo, es racional, mientras el de las mujeres es diferente. En tal caso, las mujeres deben rechazar completamente la racionalidad patriarcal, en caso contrario, serán encaminadas a un mundo que no es para ellas. La experiencia

de las mujeres acerca del mundo es necesariamente diferente al de los hombres. Se identifica la feminidad por poseer virtudes positivas y no considera a las mujeres, como lo fueron por Freud, inferior a los hombres. La racionalidad masculina, aunque dominante, no es la preferible forma de ser.

Si se ve más allá de la noción freudiana acerca de las mujeres como hombres incompletos, Irigaray sostiene la noción de una clara distinción de géneros arraigados biológicamente. Esto tiene problemas sobre esencialismo, universalismo y anti-historia. Tanto Brown como Adams (1979) lo afirman, Irigaray y otras feministas francesas, notablemente Kristeva, enfrentan problemas debido a tal esencialismo, aunque encierra una glorificación de cosas para hacer a las mujeres. La teoría psicoanalítica de constantes variantes feministas comparte problemas comunes al tener dificultad con la variabilidad social en el contenido de masculinidad y feminidad y en el cambio social. Sin embargo, estos teóricos alternan significativamente el previo cierre patriarcal en la teoría psicoanalítica y formulan las interrogantes sobre la importancia del nivel del inconsciente por un análisis feminista.

### Análisis de razonamiento

Aunque la teoría psicoanalítica está sujeta a la división dicotoma entre masculinidad y feminidad, ésta es puesta en duda por post-estructuralistas, cuyos análisis se concentran en la diferencia y el razonamiento. El trabajo de muchos post-estructuralistas feministas consiste en averiguar las diferentes formas de feminidad y masculinidad. Normalmente, el enfoque real se refiere a una investigación de las formas de representación de género en contenido culturales tal como en películas, literaturas, revistas y pinturas. Tales teóricos intentan obtener matices acerca de diferentes formas de feminidad, y en efecto, si esto es una noción cohesiva suficientemente capaz para identificarla como unidad.

Derrida (1976) y Foucault (1981, 1987) son teóricos que rompen con las restricciones de la tradición freudiana y sus profundas estructuras de la psiquis. De igual manera con la tradición lacaniana, aunque, existe un enfoque sobre el lenguaje y subjetividad. Se presenta dos principales tipos de análisis, uno de relación a Derrida sobre el enfoque de la "diferencia", y otro con Foucault quien enfoca sobre el "razonamiento". El concepto de Derrida acerca de la diferencia no permite mucho campo conceptual a las desigualdades de poder, mientras la noción de Foucault sobre, el razonamiento es válida por el conocimiento central (Barrett, 1987). Debido a que ni Derrida ni Foucault tenían mucha información sobre las relaciones de género, la intervención feminista hace un intento por las

críticas para volver a trabajar antes que simplemente adoptar estos planteamientos.

El énfasis desconstruccionista, común en el boletín sobre masculinidad y feminidad, tiene como objetivo el análisis sobre la noción unitaria de la "mujer" debido al esencialismo que está más allá de tal concepto (por ejemplo, Adams, 1979). El objetivo intelectual consiste en investigar la manera en que se forma la categoría de las mujeres (Adams, Coward y Cowie, 1978). Al principio Coward (1978) perseguía esto mediante una investigación de la multiplicidad de razonamiento sobre la feminidad, lo cual se puede encontrar en revistas contemporáneas para mujeres. Existen diferentes formas en que se puede representar la "feminidad". En algunos como "Para Mujeres" (Women Own) y "Buenos Quehaceres Domésticos" (Good Housekeeping), la feminidad es vista en relación a las funciones de cocina en la familia, limpieza y cuidado de los niños. En otras, como "Cosmopolitan", el enfoque se hace sobre la sexualización del cuerpo de las mujeres en el contexto de carreras exitosas e independencia sexual y económica. Las relaciones a las funciones familiares son casi respuesta positiva a la crítica feminista sobre la sonrisa indispensable para agradar como las modelos anteriores, sino más bien que las mujeres están sexualmente disponibles aún cuando no llamen la atención masculina con sonrisas. Winship (1985), con menos pesimismo, acepta la subversión y resistencia en algunas de las nuevas representaciones sobre feminidad, aunque admite que pueden ser vistas por feministas "antiguos" simplemente como fácil pornografía. Ella describe un aviso sobre mujeres jóvenes callejeras que usan combinación de ropa interior, abrigos y zapatos pesados contra la escena de una calle con cubos llenos de basura. La conciencia sensata de las jóvenes callejeras sugiere Winship, es capaz de funcionar con estas nociones de feminidad en una forma que las habilita. Winship descubrió la resistencia a la dominación masculina en las nuevas formas de feminidad. Sin embargo, advirtió que no todas las feministas entenderían esta representación como progresiva.

Uno de los problemas sobre los análisis de representación es que no sabemos realmente si, tanto la subordinación del autor como el significado de estos textos para la futura audiencia están en lo correcto. De hecho, la noción de "autoría" en relación a un anuncio es compleja y de ninguna manera constituida por una persona. Además, no está claro que si hay sólo un significado en cada texto. Es más adecuado considerar que se formulará una serie de posibles versiones en la relación entre el texto y su espectador (Coward, 1982; Kuhn, 1982). Diferentes audiencias presentan distintas experiencias y, de esta manera, se interpretan en forma



diferente las representaciones y el texto, produciendo varios significados.

Otro problema es que las relaciones de poder bajo las cuales se forman y propagan las representaciones raramente constituyen un enfoque de atención en un análisis textual; como consecuencia tales relaciones son ignoradas. Sin embargo, aunque esta es una característica común de estos análisis, no significa que es un defecto universal. Kuhn (1982), en su análisis sobre películas investiga no sólo el contenido de las representaciones en sus diferentes interpretaciones, sino también el contexto en que se realizan. Ella considera que algunas formas de análisis textual, al concentrarse en las obras internas de películas y textos, tienden a relacionar el contexto social que produjo ese texto. Kuhn afirma que la institución económica y social de la industria de film en Hollywood es importante para comprender los tipos de películas que se realizan allá. Un cambio en la institución podría conducir a un cambio en el producto, aunque advierte que cualquier simple noción que aumente el número de mujeres tendrá un impacto progresivo necesario. Kuhn señala la importancia de la diferencia entre "femenino" y "feminista", y averigua la interrogante de como sería una película feminista. Continúa e investiga la manera en que las "mujeres" funcionan como símbolo en una variedad de textos cinemáticos. Por ejemplo, la clásica historia en la cual una mujer, al escapar a una convención práctica heterosexual, produce una historia en acción, la cual es resuelta cuando la mujer vuelve a la vida normal o es asesinada.

Hudson (1984) se traslada del texto a un marco social para investigar el desglose opuesto y los razonamientos contradictorios acerca de feminidad y adolescencia, y busca como identificar los significados reales sostenidos por diferentes grupos sociales. Ella las investiga en el contexto de quien tiene el poder de definir la conducta como aceptable. Recientemente se han hecho algunos análisis de industrias culturales como formas de producción, en parte como respuesta a recientes intervenciones de radicales autoridades locales en presentes artes progresivos (Lury, 1990).

El artículo de Winship aumenta la interrogante de si, en sus esfuerzos por la sobrevivencia personal, la adaptación de las mujeres y el compromiso de las relaciones patriarcales será descrita como "feminidad", aunque con resistencia, o "feminismo", aunque de una nueva forma. La dicotomía tradicional entre los dos términos es tal que la feminidad excluye la noción de resistencia, de aquí el problema. Este es un problema que sale a la vida en los debates de lo que llamaría análisis de razonamiento por feministas radicales.

## **Feministas radicales y análisis de razonamiento**

Considero que existen importantes semejanzas entre los trabajos de algunos de estos analistas del razonamiento y algunos análisis de feministas radicales, en especial los de Daly (1973, 1978, 1984, 1985), Splender (1980, 1983) y Mackinnon (1982). Tienen la misma suposición en relación a la interrogante sobre la manera en que los razonamientos patriarcales se crean y mantienen más que un enfoque a la manera en que los individuos llegan a socializarse.

Splender (1990) afirma que el lenguaje es patriarcalmente estructurado, esto es, hecho por y para hombres. Ella investiga el empleo de palabras que cubren completamente la existencia de las mujeres, por ejemplo, el empleo de términos masculinos tal como "el" y "hombre", lo cual supuestamente incluye alas mujeres, y los patrones de habla activa del lenguaje en los cuales las mujeres hacen uso de las formas menos autoritarias. Splender sostiene que esto se debe tanto al resultado del poder masculino como a la contribución para ello, lo cual provoca imaginaciones en los hombres y una visión masculina del mundo a costa de las mujeres. Esto dificulta aún más que las mujeres piensen fuera de un marco del mundo patriarcal. Además, la manera en que se organiza el lenguaje en conversación, es en desventaja para las mujeres, mientras que los hombres normalmente interrumpen mucho más a las mujeres que viceversa. En una investigación realizada por Zimmerman y West (1975) se encontró que los hombres hacían el 98% de las interrupciones en las conversaciones de ambos sexos. En trabajos posteriores, Splender desarrolló este análisis acerca del control de los hombres sobre las ideas de las mujeres y las dificultades que los hombres ponen en sus caminos cuando las mujeres intentan redactar (1982). Las mujeres redactan textos subversivos feministas, pero frente a la oposición masculina. Por ejemplo, los hombres atacan la integridad sexual de las teóricas y de otra manera las insultan (Wollencraft fue apodada como una "hiena en enaguas" por las críticas masculinas). Los editores no permiten que se impriman importantes textos feministas.

Daly (1978) tiene una concepción de un sistema de patriarcado que es críticamente transmitido a través del lenguaje y creencias. Es un sistema a nivel mundial que adquiere diversas formas en diferentes países y tiempos, pero es esencialmente el mismo. Las creencias y prácticas patriarcales constituyen el núcleo de todas las religiones del mundo, incluyendo el equivalente mundo contemporáneo del occidente con ciencia médica. En todos estos sistemas ideológicos o razonamientos existe una



dominación de las mujeres por parte de los hombres. En todos, se dan prácticas de rituales sádicos contra las mujeres, las cuales son autorizadamente justificadas en ese sistema de pensamiento como buenas para la mujer, de manera que, ella pueda casarse, estar saludable o pura. En muchos casos, las mujeres son utilizadas como símbolos de verdugo para llevar a cabo estas mutilaciones. Las prácticas incluyen: atadura de pie en la antigua China; sutee o quema de la viuda en India, clitorictomía o extirpación del clítoris en Africa; quema de la bruja en la Europa Medieval; prácticas ginecológicas innecesarias de mastectomía o extirpación de mamas (en vez de otros tratamientos e igualmente obtenidos por cáncer en las mamas), y otras prácticas de psiquiatras que incluyen la del "violador" en el Occidente contemporáneo. En cada caso, Daly investiga la manera en que el sistema dominante de creencia justifica estos actos como necesarios y buenos en sus propios términos. Por ejemplo, la cliterectomía es necesaria para permitirle a una joven contraer matrimonio, y a partir de esto, ser materialmente apoyada. Ella también muestra la manera en que la erudición patriarcal contemporánea ha perdonado y cubierto completamente la extensión de la violencia patriarcal. Por ejemplo, sugiriendo que las viudas indias de la alta casta iban gustosamente a las hogueras del funeral de sus esposos, antes de ser a menudo drogadas o resistir garrotazos. Daly critica el lenguaje como un factor para las equivocaciones patriarcales. Generalmente, las religiones han constituido los sistemas dominantes de creencias que han autorizado tales prácticas, pero la ciencia médica moderna, como el contemporáneo sistema autoritario de creencias que justifica la mutilación de las mujeres, tiene un lugar similar en su planteamiento.

La solución de Daly consiste en descubrir la verdad mediante la formación de un lenguaje no patriarcal y una cultura para la mujer. Sus libros contienen ejemplos de la manera en que se regeneren palabras para mujeres que han sido desvirtuadas de su significado original. Por ejemplo, palabras que actualmente tienen un contenido negativo para las mujeres, tal como bruja y arpía, son empleadas de nuevo como término para mujeres que resisten el patriarcado y son como una fuerte y maravillosa consecuencia. A fin de formar una oposición vigente, las mujeres necesitan crear sus espacios culturales separados del de los hombres; de manera que ellas puedan pensar y formularse alternativas. Esto es concebido como un proceso de traslado, de la creación y descubrimiento de fuerzas y valores femeninos escondidos bajo el patriarcado. De esta manera, Daly recomienda una estrategia separatista que, aunque incluye la autonomía sexual de los hombres, no se concentra en el lesbianismo como característica central de su análisis.

Daly ha proporcionado un enfoque importante sobre opresiones de la mujer y una visión positiva de las mujeres y su potencial. Su cobertura de la historia mundial es sorprendente. Su análisis sobre la función de la religión como autoritaria fuente de justificación de la subordinación de las mujeres la liga a la tradición del razonamiento, aunque no haga referencia a ello.

Las deficiencias del planteamiento se derivan del mismo punto que su validez, su carácter global. Ha sido criticado por ser demasiado radical y muy general, sin prestar suficiente atención a circunstancias específicas. Lorde (1981) encuentra falla porque Daly no presenta un enfoque de la resistencia de las mujeres negras a su opresión, sólo de las mujeres blancas del Occidente contemporáneo. Segal (1987) y Grimshaw (1988) consideran que ella es una esencialista y su separatismo es un peligroso error político para las mujeres. Hester Eisentein (1984) también considera a Daly como analista centrada, cuyo separatismo político no tiene porvenir. En pocas palabras, ella esta rotundamente desaprobada como esencialista y separatista.

Estas críticas son muchas veces violentas y me parece que exagerada. En resumen, ellos enfocan un aspecto, pero fallan al tratar con matices importantes del trabajo. En primer lugar, la acusación de esencialismo exagera el estancamiento del planteamiento. Daly no está de acuerdo con la forma de ser de muchas mujeres ni desea que ellas permanezcan de esa manera. Mas bien, ella quiere proporcionarles alternativas, descubrimientos y cambios. Esto es una feminidad necesaria, pero difícilmente aceptada. Es verdad que Daly considera que las mujeres tienen una posibilidad. También es cierto que ella no enfoca que los hombres comparten esta posibilidad, pero tampoco menciona que ellos no lo hacen. La omisión de los hombres es un problema, y es tal que, considero ese el problema más serio de su trabajo. En segundo lugar, la acusación acerca del separatismo es exagerada ya que casi todas las feministas utilizan y defienden el empleo de la táctica separatista de vez en cuando, sea un comité dentro de un sindicato o un comité de mujeres en un consejo local. El problema no debe ser si esto es un error de principio, sino que Daly sostiene mas formas de separatismo de las que son adecuadas. Por ejemplo, la crítica de Daly sobre feministas que tratan de entablar con profesiones patriarcales, se puede considerar que impulsa el caso separatista demasiado fuerte.

Los principales problemas del trabajo se dan por la insuficiente diferenciación en relación al contexto de vida de las mujeres, a las diversas formas en que los hombres se

comprometen en las relaciones de género y el abandono a nivel material de la economía.

La sexualidad es la clave para la definición de mujeres en el trabajo de varias feministas radicales, por ejemplo Mackinnon (1982, 1987), Dworkin (1981) y Rich (1980). Mackinnon (1982) considera que la sexualidad es la base; las mujeres son determinadas como objetos sexuales por los hombres en todos los aspectos de la vida. Esto no se da sólo en lugares como la familia, sino también en aquellos donde hay trabajos remunerados como lo indica su trabajo sobre el hostigamiento sexual de las mujeres en trabajos remunerados (Mackinnon, 1979). De igual modo en que los seguidores de la tradición psicoanalítica, estos teóricos consideran género y sexualidad de manera inseparablemente entrelazados. Mackinnon aún aumenta y los señala como interdeterminados; pero Rich retira esto. Estos planteamientos están limitados por un enfoque secundario en la medida en que se pretende ser análisis de relaciones de género, pero son de estimulantes. Serán tratados con más detalles en el siguiente capítulo sobre la sexualidad.

### **Análisis de las Teorías**

Los teóricos de la socialización hicieron un argumento efectivo contra las nociones acerca de que feminidad y masculinidad eran atributos biológicamente dados. Sin embargo, éstos fueron limitados a planteamientos sobre la manera en que las personas llegan a ser femenina o masculina, pero no se pudo enfocar el contenido de estos conceptos. Además, fueron tradicionalmente incapaces de tratar la variación de contenido de la identidad de género entre clases, grupos étnicos, culturas, o cambios sociales.

Las teorías psicoanalíticas afirman que los procesos invisibles del inconsciente durante la niñez eran importantes en la afirmación de la identidad de género. Sin embargo, estos son afectados por dificultades similares al esencialismo y anti-historia, ignorando el medio social de las nociones de feminidad y masculinidad.

El análisis de razonamiento proporciona los significados para superar los problemas de esencialismo y anti-historia. Al cambiar los instrumentos conceptuales del nivel individual al nivel social, nos permite investigar el contenido que cambia y las relaciones entre el sexo femenino y masculino. Sin embargo, algunas nociones acerca de esto, especialmente aquellas adaptadas al desconstruccionismo de Derrida, perdieron un enfoque tanto del contexto social de las relaciones de poder entre sexos, en su enfoque sobre nociones esencialistas de feminidad, como de algunas experiencias comunes en las mujeres. Pero esto no sucedió a

nivel universal, en especial cuando los análisis de razonamiento estaban relacionados a las circunstancias en que se realizaron esos razonamientos al igual que sus contenidos.

Algunas teóricas feministas radicales implícitamente utilizan algunos aspectos sobre un enfoque del razonamiento, más bien uno que tiene un sentido muy fuerte sobre las fijas relaciones de poder (el que no será encontrado en el trabajo de Foucault). Estas teóricas nos hacen volver a la versión feminista sobre la tesis de la ideología dominante, en cuanto a que ellas señalan las formas ideológicas de patriarcado como crítica a la continua subordinación de las mujeres. Ellas han presentado algunos planteamientos provocativos de lenguaje y religión como razonamientos patriarcales. El límite de sus análisis es una subestimación sobre la importancia de instituciones económicas y políticas y una exageración sobre la importancia de los conceptos.

Entonces, en mi planteamiento sobre la subjetividad de género, quiero recurrir a instrumentos teóricos de análisis de razonamiento, reforzado por un firme enfoque del poder patriarcal, pero moderado por una interconexión más profunda de relaciones económicas tanto en el hogar como en trabajos remunerados, con el estado, violencia y sexualidad.

Puedo afirmar que la subjetividad de género se crea en todas partes, que no hay lugar, niñez o sexualidad privilegiada. De hecho, al cambiar las relaciones de género en todas partes proporcionar las bases para la generación de nuevas formas de feminidades y masculinidades. Además, las discusiones por estas definiciones son cruciales para entender los cambios.

### **Cambios en feminidades y masculinidades**

El asunto de interés para mí en esta es conocer hasta que punto han habido diferencias importantes en las formas de relaciones entre feminidades y masculinidades. Considero que han habido importantes cambios, pero que una dicotomía todavía es parte de la práctica cultural del pueblo. Las claves para las relaciones patriarcales de la cultura son la diferenciación de razonamiento de feminidades y masculinidades, y la valoración del sexo masculino sobre el sexo femenino. Habiendo afirmado que feminidades y masculinidades no están arraigadas simplemente a una base, tal como sexualidad, investigaré los distintos puntos que son de importancia. En conjunto, creo que ha habido un cambio de feminidad siendo ubicada y definida principalmente en lugares hogareños o privados hacia una esfera más amplia de campos.

La función de cambio de doméstica en las nociones de feminidad ha producido diferencias importantes en los últimos 150 años aproximadamente. La domesticación normalmente ha sido vista como una virtud femenina, pero hasta un punto que varía por la clase, edad y etnicidad al igual que por el período histórico. Entre las mujeres de la clase media en el período victoriano la domesticidad era la clave del ideal femenino (Cott, 1978; Davidoff, 1973; Davidoff y Hall, 1987; Gilman, 1966; Hamilton, 1909; Hayden, 1981; Pinchbeck, 1930). El razonamiento sobre feminidad determinó a las mujeres como seres que formaban parte de la familia, fuera casada o no, aunque el matrimonio era el principal deseo. El ideal femenino de las mujeres de clase media consistía en desinterés, fragilidad y dependencia del padre o del esposo. Esto incluía la ausencia del trabajo remunerado fuera de casa. La filantropía, no quebrantó el ideal femenino porque ésta no requería remuneración. Del mismo modo, las esposas normalmente hacían una cantidad de quehaceres domésticos que, como no eran remunerados, no transgredían el ideal. Sin embargo, la domesticidad fue menos central, aunque todavía importante, para las nociones de la virtud femenina entre las mujeres de la clase obrera (Walkowitz, 1980; John, 1980).

La masculinidad comprendía una orientación al mundo exterior, más allá de la familia y la casa. Una esposa económicamente dependiente era central en el razonamiento del hombre. Era necesario ser capaz de llevar al hogar un "sueldo familiar" para aumentar la masculinidad.

Las feministas victorianas enfrentaban un dilema por consecuencia infamadas si tomaban parte en las actividades de condición pública o masculina. Algunas, tal como las sufragistas, perseguían esto a pesar de las calumnias que decían sobre su "feminidad" y estado como señoras. Otras pensaban trabajar, en una amplia noción por la condición "privada de las mujeres". La última efectivamente amplió la noción de las respetables actividades femeninas sin requerir una dicotomía entre éstas y las masculinas. Este grupo incluía feministas como Catherine Beecher, quien afirmó que la educación de las niñas era propiamente trabajo de mujeres y debía establecerse escuelas para ellas (Sklar, 1973). Florence Nightingale y otras enfermeras declararon que la preocupación eficaz del problema estaba en el campo de las mujeres, como era la preocupación por la pobreza e insuficiencia por las primeras trabajadoras sociales como Octavia Hill. De hecho, las mujeres victorianas crearon una serie de comunidades femeninas en las cuales vivían y trabajaban entre ellas, en las actividades que las impulsó a los límites de la feminidad respetable. De igual manera que Vicinus (1985) afirma, estas instituciones

fueron restringidas por la clase al igual que la posición de género de las mujeres; no obstante, las mujeres las emplearon como parte de una nueva creación activa sobre los límites de la feminidad aceptable, antes que ser las víctimas pasivas. Las relaciones generadas en el contexto femenino fueron importantes para desempeñar estas actividades.

La domesticidad en la contemporánea Gran Bretaña es una característica menos central para el sexo femenino y, además, es menos restringida por la clase social que por la edad y etnicidad. Las diferencias de clases han reducido como también las diferencias de edad en la participación del trabajo remunerado. Aunque una mujer victoriana de la clase media no podía aceptar un trabajo remunerado sin perder mucha estima como "señora", esa misma situación no se da en la actualidad. En la época actual es más importante distinguir la centralidad de lo doméstico a la forma femenina, como lo ilustra la comparación de Coward (1978) sobre las nociones de feminidad entre las revistas para mujeres tal como *Cosmopolitan*, por un lado, y *Para Mujeres* (*Woman's Own*) y *Buenos Quehaceres Domésticos* (*Good Housekeeping*), por otro lado.

La maternidad permanece como un componente importante sobre el razonamiento de feminidad. Aunque en el siglo XIX esto estaba muy relacionado con domesticidad, hoy día eso es un poco más independiente. Su importancia ha sido mostrada en los debates sobre las nuevas tecnologías reproductivas y otras formas del control de la fertilidad, especialmente el aborto. La incapacidad de concebir es considerada por muchas mujeres como un tratamiento severo para las ideas del sexo femenino (ver Stanworth, 1987). Esta es una importante área donde las contemporáneas nociones sobre género todavía están arraigadas naturalísticamente.

La función de paternidad en el razonamiento sobre masculinidad ha experimentado algunos cambios importantes. En el siglo XIX estuvo estrechamente ligada a la noción de jefe de familia, que era lo central para los adultos de sexo masculino. Al igual que Ehrenreich ha documentado (1983), ha habido alguna trayectoria sobre la paternidad entre los hombres del período de la postguerra, y la noción como abastecedor de menos importante para la formación contemporánea. Sin embargo, hay un importante reestructuramiento sobre lo que propiamente constituye la paternidad no como un abastecedor económico, sino como alguien que alimenta las emociones; aunque esto está lleno de contradicciones. La cantidad de películas sobre los hombres que se divorcian y la paternidad, como por ejemplo, Kramer como un "hombre nuevo" depende de su capacidad como padre educador más que como abastecedor



económico; pero la ejecución corta transversalmente su trabajo como hombre de gran poder.

La masculinidad hoy día es determinada en menos grado por la posesión de una vida independiente. Sin embargo, la capacidad de traer un buen sueldo todavía es parte del ideal masculino. Los estudios recientes sobre el desempleo han mostrado la dificultad de mantener la identidad masculina por la ausencia de empleo (Morris, 1985).

La ausencia del trabajo remunerado fue un factor importante para las formas superiores de feminidad a finales del siglo XIX, aunque esto necesariamente variada en relación de la clase social. La estigmatización del trabajo remunerado no considerado para el sexo femenino fue disminuido temporalmente durante las dos guerras mundiales, cuando cualquier labor era escasa; entonces se instó a las mujeres a contribuir con el esfuerzo nacional de la guerra (Andrews, 1918; Braybon, 1981; Summerfield, 1984). Durante la segunda guerra mundial los porcentajes de movilización de mujeres al trabajo de guerra fueron particularmente altos, y las representaciones populares sobre las mujeres cambiaron con velocidad dramática para incorporar a la feminidad contemporánea. Hoy día el trabajo remunerado no es contradictorio a las nociones de feminidad, aunque todavía existen campos de ambigüedad en algunos tipos de trabajos-si son muy técnicos o fuertes (Cockburn, 1985). Algunas áreas, como el trabajo de oficina, experimentaron una transformación de masculina a femenina a fines, de siglo, con la simbolización ideológica que continúa rápidamente a partir de la composición del cambio de género (Davies, 1975). Considero que el significado diferente del trabajo remunerado para el sexo femenino constituye un cambio notable en el contenido de feminidad y para el límite de feminidad y masculinidad. Aunque previamente la presencia o ausencia del trabajo remunerado era un importante marcador para el sexo femenino y masculino, especialmente entre las clases medias, en la actualidad eso no ocurre de igual manera. Sólo permanece un elemento residual en que el tipo de trabajo remunerado tiene alguna pertinencia como diferencia de género.

El trabajo remunerado ha sido un factor importante para el sexo masculino. Particulares tipos de trabajos, a diferencia de otros, requieren de mayor capacidad para colocar al sexo masculino. Por ejemplo, Cockburn (1983) ha demostrado la manera en que el cambio de trabajar con metal pesado a teclado liviano para trabajadores en prueba creó grandes problemas por sus identidades masculinas. Los cambios implicados no fueron fácilmente realizados, sino que hubo mucha resistencia.

Antes de la contención en el círculo doméstico que es el símbolo clave de la feminidad hoy día, sugeriría que es la atracción sexual de los hombres. Aunque lo último era una virtud en el período victoriano (Hamilton, 1909), fue igual en la manera relativamente secreta comparado con la actualidad. No es simplemente la feminidad de mujeres solteras, definirlo de esa manera, sino que cada vez más también de mujeres adultas. Es precisamente en este aspecto de la sexualidad que los teóricos están en desacuerdo: si es símbolo de resistencia para las mujeres exhibir y ejercer la sexualidad (Winship, 1985), si es simplemente incorporación al sistema patriarcal Leeds del Grupo feminista revolucionario, 1981), o si son ambos simultáneamente (Vance, 1984). Esto será más sondeado en el capítulo sobre sexualidad.

Aunque muchos aspectos de la cultura popular aparecen para aumentar las posibilidades para las mujeres y reducir el área restringida de la feminidad, existe algo que no; la pornografía. Se ha afirmado por algunos liberales que la disponibilidad de materiales sexualmente explícitos constituye un aumento de libertad, y esto después de todo fue un enfoque de las luchas anti-censura de las décadas del 50 y 60. Sin embargo, este aumento de libertad es para el grupo dominante de la pornografía compleja - los hombres. La mirada del hombre, no de la mujer, es el punto de vista de la pornografía. Los materiales en la mayoría de veces no comprenden simplemente escenas sexualmente explícitas, sino aquellas sobre violencia y humillación de las mujeres (Dworkin, 1981; Kappeler, 1986).

Uno de los aspectos de la formación de género que ha experimentado algunos cambios para reducir la diferencia de género es la educación formal. Las mujeres de la pre-industrial Gran Bretaña fueron excluidas de que les proporcionaran tal educación formal que existía. La preparación en literatura fue limitada en gran parte a las jóvenes e instituciones élites como en las universidades de Oxford y Cambridge fueron cerradas. Esta clausura exclusivista contra las mujeres cambió durante el siglo XIX, tal educación formal era una de las primeras públicas que se abriría a las mujeres. Se admitió que las jóvenes asistieran a escuelas secundarias en la medida en que fueran construidas; y las mujeres lucharon por el ingreso a las universidades (Deem, 1978; Lewis, 1983; Strachey, 1928). Durante el siglo XX, la educación ha sido la institución menos patriarcal, formalmente abierta a mujeres de todo nivel. En años muy reciente las jóvenes han obtenido más títulos a los 16 años que los jóvenes, y la diferencia en los títulos a los 18 años de edad está clausurando, por la cantidad de grados. Sin embargo, a pesar de las incorporaciones, aún consideramos altos niveles de segregación por materias estudiadas, los jóvenes en las ciencias y las jóvenes en las artes.



Un cambio más general en las ideologías sobre feminidad y masculinidad ha sido de una justificación de diferencia, mediante una ideología naturalizante, a un enfoque disimulado que niega el grado de diferencia. Una vez los patriarcales reclamaron abiertamente que las mujeres no eran bien recibidas en ciertas esferas de la vida; ahora estos probablemente nieguen que existieron algunas barreras para las mujeres. La ideología patriarcal cambia de exclusión abierta sobre las mujeres como "naturalmente" diferentes, a negar el grado de desventaja de las mujeres y negar que la insignificante "subrealización" de las mujeres es un resultado de la discriminación.

En pocas palabras, afirmo que mientras la variable entre clase, etnicidad y edad en particular, la feminidad es coherentemente diferenciada de la masculinidad en el últi-

mo siglo y medio. Sin embargo, han habido algunos cambios importantes. La abstinencia al trabajo remunerado no es más el elemento central del sexo femenino. En todo ha habido un cambio en el razonamiento sobre el sexo femenino fuera de la domesticidad privada hacia aspectos más públicas del activismo sexual para los hombres, al igual que dentro de la familia.

Estos cambios han seguido, más que guiado los cambios materiales en las relaciones de género. Como hemos visto, la ideología de ocupaciones específicas como el sexo masculino y femenino continúa después de las luchas económicas y políticas en las cuales el género ocupará estos períodos de trabajo. Después que las mujeres lograron adquirir trabajo remunerado, la abstinencia de tal desempleo cesó para ser parte del razonamiento femenino.

# La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes\*

*Michael Kimmel*



\* Título original: "Reading Men: Men, Masculinity and Publishing". Tomado de *Feminist Collections Women's*. Volumen 13, No. 1, 1991 (pp. 11-17).



Parece como si, de repente, el mundo de la publicaciones hubiera descubierto a los hombres. Cada semana, un nuevo título llama la atención de los lectores. *Iron John*, de Robert Bly, encabezó la lista de los libros más vendidos del *New York Times* por más de veinte semanas, hasta que la biografía de Kitty Kelley sobre Nancy Reagan lo hizo caer de esa posición. El objetivo de este ensayo no es otro que echar una mirada a la enorme variedad de esta producción intelectual.

Desde luego que, como se ha repetido, durante siglos casi todos los libros publicados eran sobre hombres. Incluso hoy día, si un texto no tiene la palabra "mujeres" en el título, probablemente trate acerca de los hombres. Lo que distingue a esta literatura como algo novedoso es que se refiere a los hombres en tanto tales, habla sobre ellos como actores genéricos, acerca de cómo experimentan las formas de la masculinidad en su vida privada o en su participación en la arena pública.

Así, esta producción sobre hombres llega precedida de dos décadas de contribuciones académicas feministas, dos décadas en las cuales la paciente investigación de estas académicas ha puesto al descubierto la vida de importantes mujeres cuyas carreras fueron oscurecidas por el androcentrismo imperante, o bien han reconstruido cuidadosamente la vida cotidiana de mujeres comunes que trabajaron con criterio y dignidad del marco establecido por el patriarcado.

Ahora bien, el hecho de que esta literatura no sea sólo de hombres sino acerca de ellos, no los convierte automáticamente en aliados del feminismo. De hecho, la explosión de esta producción intelectual sobre hombres muestra claramente la ambivalencia de los avances del feminismo y de la perspectiva que éste ofrece a los hombres para la reconstrucción de su masculinidad. Junto a los comparten una visión feminista sobre el cambio social, muchos otros autores buscan subrayar lo que hay de distintivo en la visión masculina.

No obstante, tenga conciencia de ello o no, todos esos textos no son sino una respuestas a la enorme contribución del feminismo en cuanto a poner en evidencia el género como uno de los principales pilares sobre el cual está organizada la vida social. De hecho, en los últimos veinticinco años, el género ha ingresado junto con la clase y la raza a formar parte de los principales cortes analíticos de la reali-

dad social. Si los hombres hemos advertido que somos un género, y que los problemas de género preocupan tanto a hombres como mujeres, es porque ellas han estado presionándonos por mucho tiempo para que nos diéramos cuenta de ello.

En el fondo, estos nuevos textos sobre hombres comparten una profunda ambivalencia acerca de la cuestión del poder en la vida masculina. A pesar de que si miramos alrededor —hacia el sistema político, las corporaciones, la vida académica— vemos que los hombres tienen el poder, pero la mayor parte de ellos no se siente poderoso. En realidad, la mayoría de los hombres se sienten existencialmente impotentes. Aunque saben que la definición de masculinidad es estar en el poder, ser "capitán de mi destino y maestro de mi alma", se sienten entrapados en los sofocantes viejos roles y sin capacidad para hacer realidad los cambios que ellos quieren en sus vidas. Por ello, buena parte de esta literatura trata de dar respuesta a esta impotencia: bien a través de la premisa feminista de que los hombres deben confrontar su participación en el poder social, o por el contrario, ofreciendo paliativos y recetas de cómo refortalecer ese poder: esta división es decisiva en cuanto a la posición que adopta cada autor sobre el feminismo.

Tampoco es casualidad que los libros académicos tienden más a discutir sobre el poder, mientras los libros de distribución masiva tienden a examinar qué es lo que fragiliza tal poder. Los trabajos académicos tienden a tomar un punto de vista histórico o social y desde una distancia teórica pueden ver el impacto del poder de los hombres. La mayoría de los libros más populares ofrece una introspección de la psiquis masculina y una "psicología pop" acerca de cómo vivir una vida más sana, ser padres más dedicados, amantes más considerados y amigos más comprometidos. Ciertamente éstos no son para nada malos propósitos, lo que sucede es que yo soy bastante escéptico respecto a la posibilidad de alcanzarlos plenamente sin partir de las críticas que el feminismo le hace a la masculinidad.

### Historia de hombres:

Los trabajos históricos sobre los hombres se han contruido sobre la base de preocupaciones semejantes a las que tuvieron las historiadoras feministas cuando trataron de rescatar del olvido las importantes contribuciones de mujeres (biografía feminista), y develar la profunda cons-

trucción genérica que conforma la red de la vida cotidiana (historia social feminista). ver a los hombres como seres pertenecientes a un género, actuando en sus mundos públicos como actores genéricos, es la tarea de los biógrafos y de varios historiadores cuando reexaminaron vidas sobreestudias (Theodore Roosevelt, Frank Lloyd Wright, Federik Engels) a través del prisma de la masculinidad.

La mayoría de los historiadores que trabajan sobre hombres, al menos los más rigurosos, tratan de reconstruir la vida cotidiana a través de la matriz que producen la clase, la raza y el género. Por ejemplo, *Subduing Satan*, de Ted Ownby, examina la postguerra del mundo sureño, y las actividades lúdicas de hombres y mujeres, para mostrar el contraste entre el sur "luchador" y el sur "predicador". Mientras las mujeres eran vistas como guardianas purificadoras de la piedad y virtud cristiana, los hombres aparecían como los inmanejables, holgazanes, buscando constantemente la compañía de otros hombres para salir a cazar, beber, insultar y alardear.

Si la casa y la iglesia pertenecían a las mujeres, la calle, los bares y las cabañas pertenecían a los varones. De esta forma, los hombres trataban de restaurar el daño sufrido a la masculinidad mediante la humillante derrota de la guerra civil.

Desde una visión interesante, Ownby sostiene que las mujeres ganaron esta guerra entre los géneros, ya que los comportamientos lúdicos de los hombres fueron cada vez más limitados, contribuyendo así a que los sureños transitaran lentamente hacia la modernidad. Como Bly y sus seguidores, Ownby llora la pérdida de esta distintiva cultura masculina. "Los hombres sureños, quienes alguna vez armaron escándalo, riéndose de los que asistían a misa y sólo quizás, ocasionalmente, temiendo por las condiciones de su alma, ahora tienen que encarar leyes que en su mayoría prohíben su búsqueda de placer" (p. 208).

Desde una perspectiva contraria, los trabajos compilados por Carnes y Griffin, en *Meanings for Manhood*, están conscientes de los privilegios patriarcales, cuando describen la masculinidad norteamericana a fines del siglo XIX. Algunos historiadores, como E. Anthony Rotundo, examinan las formas mediante las cuales los jóvenes construyen la identidad masculina respondiendo a demandas contradictorias: ser formales y caballeros al mismo tiempo que revoltosos demonios. Curiosamente, otros ensayos compilados tratan de examinar las vidas de los hombres sin considerar el género. Usan para ello una vía más parecida a la de los historiadores que examinan oficios, como carpinteros o empleados de servicios, pero sin que el prisma teórico feminista guíe sus exploraciones en la idea de la construcción histórica del género. Tales autores estudian a los hombres, pero no como actores sociales pertenecientes a un determinado género, algo que me parece esencial si se busca exami-

narlos descentrándolos de su situación inicial de territorio genéricamente inexplorado ("hombre" como ser humano), para hacerlos regresar a su condición de seres específicamente genéricos.

Los antropólogos también han comenzado a explorar tanto las habituales experiencias masculinas transculturales como su configuración específica en cada cultura. En *Manhood in the making*, David Gilmore revisa, en un gran número de culturas, los elementos comunes que hay en los hombres en su necesidad de demostrar virilidad. Desde la antigua Grecia a Japón, India y Sudamérica, Gilmore encuentra una gran cantidad de temas en común en la necesidad de los hombres por demostrar y probar su masculinidad. En cualquiera de estas culturas la masculinidad era una competencia. Pero esta realidad no necesariamente lleva hacia la violencia o la agresión: de hecho Gilmore argumenta que la masculinidad probada y testeada puede permitirse un espectro más amplio de conductas afectivas y cariñosas, que una masculinidad que está permanentemente cuestionada.

Esta conclusión puede tener su base en la muestra que seleccionó Gilmore, quien solamente revisó aquellos casos que parecían confirmar su modelo psicoanalítico, sociedades en las cuales la separación de la madre es violenta y dolorosa psicológicamente. Sin embargo, Gilmore rescata evidencias desde esas sociedades, como Tahiti, en la cual abunda material que está dirigido hacia la igualdad entre géneros y no hay una gran necesidad de los hombres por mostrar su masculinidad.

Una de estas culturas son los pigmeos Aka, de África Central, donde los padres están tan presentes como las madres en la crianza y vida de los hijos. De acuerdo a Barry Hewlitt en *Intimate Fathers*, los Aka demuestran y están por la igualdad entre las mujeres y los hombres esto permite en ellos una amplia gama de conductas naturalmente "maternales". Los padres Aka no son "los vigorosos compañeros" casi siempre vistos desde su rol de padres, por el contrario, son los "nutrientes y cariñosos hombres que intrínsecamente lo pasan bien estando con sus hijos" (p. 120).

### Teorizando masculinidades:

Otra tarea importante del proyecto analítico de conocer a los hombres a sido el problema de la teoría. ¿Cómo lo hacemos para entender la vida de los hombres? ¿Transitar por las teorías tradicionales como el marxismo, el psicoanálisis o el feminismo explica, adecuadamente, la relación profundamente ambigua de los hombres hacia con el poder?

Es interesante señalar que el trabajo de teorizar sobre la masculinidad, en gran parte ha sido tomado por los escrito-



res británicos y asutralianos, mientras que los teóricos de Estados Unidos han tendido a hacer la mayoría de las indagaciones psicológicas. (La vida intelectual británica siempre ha sido más teórico que la americana, especialmente desde que los británicos tienen presente que ellos viven en una sociedad de clase, cosa que los americanos, académicos o no, tratan de olvidar insistentemente).

Tres de los trabajos teóricos más ambiciosos son *Gender & Power*, de Connell; *The gender of Oppresion*, de Jeff Hearn y *Masculinity and Power*, de Arthur Brittan. Como sus títulos lo indican, todos ellos están centrados en la relación de los hombres con el poder, tanto institucionalmente como interpersonalmente. Esta preocupación contrasta fuertemente con la focalización psicologista de lo interpersonal que tiende a excluir lo institucional, lo cual explica por qué los libros americanos insisten en la falsa noción que plantea que los hombres no tienen poder simplemente porque ellos lo sienten así.

Hearn comienza con una crítica al marxismo por invertir el significado de la producción y la reproducción. Marx creía que toda la vida social, incluyendo las relaciones entre hombres y mujeres, derivaba del lugar que ocupa cada uno respecto a los medios de producción, es decir, con el trabajo. Así, la dinámica central del capitalismo es la explotación, el uso de los cuerpos de los trabajadores para generar ganancia de los capitalistas. Dentro de estas formulaciones, Hearn argumenta que la posición de las mujeres siempre va a ser problemática, porque la relación de las mujeres con el trabajo siempre será un tema complejo. Pero, Hearn se pregunta, ¿qué sucederá si nosotros decidimos que el proceso central de la vida social no es la producción sino la reproducción y que la vida familiar es en realidad el núcleo teórico?

Entonces, si los hombres fueran los marginales, ¿qué identidad de género sería la problemática, los roles de quienes tendrían que ser explicados? Hearn sugiere que el origen histórico de la dominación masculina, se base en los esfuerzos de los hombres por arrebatar violentamente a las mujeres el control de la reproducción.

Connell amplía este análisis, para discutir las diferentes maneras en que los hombres son explotados a través de la creación de una masculinidad estándar la "normal". Es particularmente interesante, la manera a través de la cual los heterosexuales masculinos se convierten en los dominantes y, así, convierten en marginales a los gay en tanto "otros". Connell deriva desde Marx hacia Freud para explicar cómo esta masculinidad hegemónica es inculcada en los jóvenes:

Lo que los psicólogos definen como maduración normal, Connell lo interpreta como coercitivo.

Brittan le agrega una visión postestructuralista al cuadro teórico, explicando de qué modo la masculinidad es

integrada con el poder y se convierte en el despliegue del poder en el mundo. Igual que Connell, Brittan se centra en las maneras en que la masculinidad se identifica con la masculinidad heterosexual, así marginaliza a todos aquellos sobre los cuales el falo actúa —mujer y hombres gay—. Particular interés reviste la manera en que Brittan valora el impacto del movimiento de mujeres y el movimiento gay sobre la resistencia de los hombres al cambio.

Otros dos autores británicos, Lynne Segal y Victor Seidler combinan la rigurosidad teórica con elementos más personales. *Slow Motion*, de Segal, examina un amplio espectro de imágenes masculinas —padres, hombres negros, hombres gay y de manera especial, a los políticos—, así los lectores pueden ver el material de donde sale la construcción de los arquetipos masculinos. Son fascinantes las discusiones de Segal de las novelas y películas que le ayudan a situar la masculinidad contemporánea dentro de otros marcos de clase y raza. Finalmente, ella es casi descarnada ante las posibilidades decambio: el barbarismo de la vida privada sobredetermina el aumento de barbarie en la vida pública, tal como el capitalismo contemporáneo continua obteniendo fraudulentamente sus jerarquías junto con las familiares separaciones de clase, raza y género" (p. 225). Dentro de este contexto, Segal deja a los grupos de crecimiento personal y la "nueva paternidad" como una acomodación insulsa y las recetas de la psicología pop para un cambio como balbuceo psicologista bienpensante. Segal está tan convencida de la necesidad de este cambio (y yo estoy de acuerdo) como del hecho de que será más estructural que psicológico y más difícil de lo que pensamos.

Cómo pensamos, y cuán profundamente el género marca nuestro pensamiento, es uno de los puntos de partida del libro *Rediscovering Masculinity*, de Seidler. A través de una investigación de las nociones filosóficas clásicas del lenguaje, la verdad y la razón, Seidler explora la manera en que el género se convierte en cómo pensamos y el criterio que usamos para aprehender el mundo. No contento con dejar su trabajo a las críticas abstractas de la racionalidad masculina, Seidler usa ideas relámpago autobiográficas para explorar las maneras de pensar a través de las cuales las mentes diferenciadas por género interactúan con el contexto político real. Sin embargo, considero que las discusiones acerca de los esfuerzos para fundir las críticas feministas-marxistas del patriarcado con comprensión freudiana acerca de los intereses inconscientes, pueden ser atractivas pero también bastante anacrónicas. Seidler escribe acerca de las experiencias de fines de los sesenta, como si estas luchas aún estuvieran comprometiendo activamente a una nueva generación, cuando lo más seguro es que no lo están. La generación de los sesenta fue intelectualmente

“ensambladora” porque juntó diversas fuentes, tales como Marx y Freud buscando síntesis hegelianas.

Hoy día los post-modernistas son desconstrutores tomando partes de diversas fuentes, no tanto porque cada pedazo contenga algún placer desde su texto, sino porque la síntesis es imposible. Mientras Seidler (y yo) podríamos preferir el antiguo impulso utópico los lectores contemporáneos “no utópicos”, no se interesan por alguna de las importantes críticas que hace Seidler al discurso masculino tradicional de la filosofía occidental.

Finalmente, dos antologías británicas ilustran el peligro y las promesas de las teorizaciones sobre masculinidad. *Male Order y Men, Masculinities and Social Theory* son excelentes colecciones que presentan una variedad de perspectivas y temas. Cada una ha surgido originalmente de una conferencia. *Male Order* enfatiza las representaciones populares de la masculinidad, especialmente en películas, novelas y publicidad. Estavendría a ser la materia prima sobre la cual construimos nuestra identidad (Seidler y Segal contribuyen con un ensayo cada uno). Algunos escritores se aproximan con escepticismo a las nuevas políticas sexuales, y encuentran que la perspectiva del compromiso con el “otro” tiene hoy bases débiles. Y Cyntia Cockburn yuxtapone los cambios económicos, y la intransigencia masculina de tal forma que puede aclarar los riesgos que los hombres corren en este cambio.

En los ensayos de Cockburn y Seidler en *Men, Masculinities and Social Theory* continúa este análisis sobre la ambivalencia relación de los hombres hacia el feminismo. Me impresiona la honestidad teórica de muchos de los ensayos en este libro, mientras que *Male Order* es un conjunto de elementos en el lenguaje post-modernista de discurso y desconstrucciones. Sin embargo, ambas antropologías cuentan con un espectro de emociones que hombres y mujeres pueden brindar su análisis sobre las relaciones de género; es refrescante ver que la rabia y osadía moral juegan un rol en el trabajo académico, en vez de una abstracción falsa en la cual las palabras inteligentes se convierten en sustitutos de la pasión.

Para un buen resumen de diversas corrientes teóricas, que actualmente informan sobre el pensamiento acerca de hombres y la masculinidad, también he recomendado *Contemporary Perspectives on Masculinity*, de Ken Clatterbuhg, quien diestramente resume varias tradiciones teóricas, desde la reafirmación conservadora de los roles de género tradicionales, a un modelo de hombre más inspirado en el feminismo y en el nuevo movimiento “mitipoético”. Este libro podría ser particularmente útil para los cursos universitarios sobre hombres o género, o como una guía que acompañe a muchos estudios más complejos.

Lo que estos académicos ingleses y australianos sostienen es que las definiciones de masculinidad están cambiando constantemente. La masculinidad no viene en nuestro código genético, tampoco flota en una corriente de inconsciente colectivo esperando ser actualizada por un hombre en particular, o simultáneamente, por todos los hombres. La masculinidad se construye socialmente, cambiando: 1. desde una cultura a otra; 2. en una misma cultura a través del tiempo; 3. durante el curso de la vida de cualquier hombre individualmente; 4. entre diferentes grupos de hombres según su clase, raza, grupo étnico y preferencia sexual.

### La búsqueda espiritual de los hombres:

Pero, hay otro grupo, bastante popular en estos momentos en Estados Unidos, que posiblemente obtenga seguidores en otras partes. Esta corriente “mitopoética” de análisis explora los niveles subterráneos de la universalidad transhistóricas “profunda” de la masculinidad.

Mediante esta perspectiva, dejamos atrás los cuidados terrenales y mundanos de las políticas y economías, para adentrarnos en los espacios místicos de los arquetipos jungianos. Entramos así al mundo del hombre primitivo.

Quizás el más conocido proveedor de la búsqueda de la masculinidad profunda es Robert Bly, quien con su *Iron John* ha alcanzado los primeros puestos en la lista de los best seller casi todo el año 1991. En *Iron John*, Bly relata un cuento de hadas de Grimm, como una atemporal parábola del desarrollo masculino. Es un cuento de separación de la madre, una heroica respuesta, una herida de lucha, y una recuperación de las virtudes masculinas presentadas en un formato contemporáneo que permite a los hombres reclamar por su intrínseco “guerrero”. Como en los libros recientes, *Fire in the Belly*, de Sam Keen y *King, Warrior, Magician, Lover*, de Robert Moore y Douglas Gillette, Bly habla del hambre espiritual de los hombres; una profunda nostalgia por una vida con significado y repercusiones. En estos libros lo que es de interés no son los mitos que relatan la experiencia de los hombres contemporáneos como analogías transhistóricas, sino más bien el análisis del “problema” de los hombres y las recetas para solucionarlo. En este sentido son increíblemente similares.

Todos ellos comparten una postura analítica que acepta lo que los hombres dicen, que ellos se sienten sin poder, para vivir las vidas plenas y ricas que les marcaron como derecho desde el nacimiento. En un sentido, los hombres están enojados porque ellos querían “tenerlo todo”. Bly, Keen y Moore y Gillette argumentan que los hombres contemporáneos son menos listos, menos vividos, porque ellos no se han separado adecuadamente de sus madres. La ausencia de los padres en el hogar, la desaparición de los siste-

mas de aprendizaje, significa que los hombres han aprendido el significado de masculinidad desde las mujeres —en particular desde sus propias madres. El problema para los hombres es que han tenido una separación incompleta, así Bly y sus seguidores pasan sus fines de semana en retiro en los bosques tratando de confiar unos en otros, redescubriendo la crianza masculina y el honor de sus antepasados como potenciales mentores. La solución que Bly ofrece es refugiarse en una homosocialización, donde los hombres se puedan validar unos con otros y aumentar su propio sentimiento de masculinidad.

Este tipo de análisis y propuestas presenta un patrón contrario al que ofrecen las psicoanalistas feministas. Para Nancy Chodorow, Dorothy Dinnerstein y otras, el problema con los hombres no es que ellos no se hayan separado suficiente de la madre, sino que se han separado demasiado. El proyecto de la masculinidad es un permanente esfuerzo para repudiar la feminidad, un esfuerzo fanático para diferenciarse de las mujeres. Así, los hombres han abandonado precisamente todas las capacidades emocionales que son las que más necesitarían si las mujeres obtuvieran la igualdad: capacidad de cariño, sensibilidad, respuestas emocionales. Especialmente compasión. La compasión requiere conexión no separación, es la habilidad de tomar el rol del otro, ver “cuán afortunado soy”. Y la compasión vive en poca cantidad para los hombres; se quiebra contra la definición tradicional de masculinidad, entendida como autonomía e independencia. Las feministas, por lo tanto, han sugerido compartir la paternidad como un vehículo que permite a los hombres desarrollar estos recursos emocionales; el feminismo es el conjunto de demandas institucionales e interpersonales que los hombres toman superficialmente.

Aunque estos esfuerzos de representar los cuestionamientos espirituales de los hombres encuentren resonancia entre la mayoría de los varones contemporáneos, yo estoy profundamente suspicaz. Existe una ironía, después de todo, en un movimiento que proclama esfuerzos para reconectar a los hombres con sus padres. A esos talleres asisten, en su mayoría hombres de mediana edad, los cuales son padres, pero que aun así no se ven a sí mismos como padres, si no como hijos buscando la reconexión. Es como si el movimiento los apoyara para continuar considerándose hijos, rechazando aceptar sus propias responsabilidades de adultos como padres.

Aunque estos libros estén hablando directamente del dolor de los hombres, yo tengo la sensación de que es un extraño dialecto el que habla del dolor de los hombres y del dolor que los hombres causan. Estas soluciones hiperindividualistas, descontextualizan la masculinidad de la experiencia real en las relaciones masculinas-femeninas como si los hombres pu-

dieran saber el sentido de la masculinidad sin el “otro” contra el cual organizar su propia identidad.

Para Moore y Gillette, por ejemplo, el patriarcado —un sistema de dominación en el cual los hombres ejercen poder sobre las mujeres— es realmente inmadurez masculina, es así como ellos claman por más poder masculino en el mundo, no por menos (sólo al final de su libro aparece su antifeminismo cuando atacan a “estas niñas tiránicas y abusivas pretendiendo ser mujeres”, “quienes se han lanzado a una guerra contra el género masculino y desacreditan la masculinidad”) (p. 155-156).

Estos libros “mitopoéticos” casi siempre usan la analogía del chofer para describir los reclamos de los hombres. Así, está él en el asiento del conductor, usando el uniforme, usted asume naturalmente que él tiene el poder. Pero desde su perspectiva alguien más está dando las órdenes. Brillante, ¿no? Pero también una verdad a medias, y por lo tanto terriblemente equivocada. Sí, los hombres se sienten sin poder. Pero lo que no se dice en esta analogía es que el que está dando las órdenes también es un hombre. Sacando a los hombres individualmente del mundo social en el cual ellos siguen dando las órdenes, nos perdemos la sistemática realidad social del individuo dentro de ella.

Me parece que el feminismo, desde siempre, ha ofrecido un modelo que se maneja a dos niveles: las transformaciones interpersonales —permitiendo a los hombres desarrollar un mayor número de emociones— y las transformaciones institucionales, en las que hombres y mujeres se integran a la vida pública como iguales. Los hombres modernos necesitan aceptar a las mujeres como iguales en la esfera pública —lo que significa apoyar campañas para reformas tales como obtener guardería, la libertad de los derechos reproductivos de la mujer, y fuertes protecciones contra el acoso sexual, la violación, los malos tratos— considerándolos asuntos tanto de hombres como de mujeres. Las mujeres no podrán ser nuestras iguales sin estos cambios, y nuestra vida como hombres definitivamente se va a empobrecer. Como los hombres “mitopoéticos” lo han señalado, nosotros debemos dirigirnos a las experiencias masculinas de soledad, esa vaga añoranza de que no tenemos unas relaciones emocionalmente ricas, tiernas y cariñosas con nuestros hijos, con nuestros amantes y con nuestros amigos. Que todas esas añoranzas pueden ser solamente satisfechas en un mundo en el cual los hombres y las mujeres sean iguales, es tarea de las transformaciones individuales e interpersonales, una tarea por la cual el feminismo ha estado presionando por casi tres décadas.

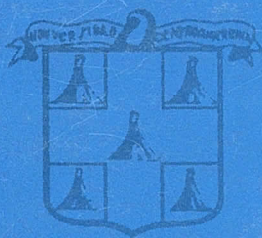
Y, si los hombres están percibiendo todo esto, yo no diría que son pioneros en la frontera del género. Más bien diría que ya era hora.

# Contenido

Identidad y Subjetividad femenina .....	7
<i>Dra. Marcela Lagarde</i>	
La Identidad de Género .....	19
<i>Dra. Marcela Lagarde</i>	
Los Procesos de Socialización. ....	43
<i>Ignacio Martín - Baró</i>	
El machismo o la enajenación en la pareja. ....	63
<i>Dr. Orlando Núñez</i>	
Perspectivas de la vida cotidiana .....	73
<i>Janet Saltzman Chafetz</i>	
Cultura .....	83
<i>Silvia Walloy</i>	
La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes. ....	97
<i>Michael Kimmel</i>	







**Editorial UCA**

Colección Alternativa  
Serie Género No. 3